Die Staatsauffassung Samuel Taylor Coleridges

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der Philosophischen Fakultät
der
Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

von

Waldemar Wünsche
aus Schlesien.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Februar 1933.
Tag der Promotion: 13. Dezember 1933.

Referenten:

Prof. Dr. Fritz Hartung.
Prof. Dr. Walter Schirmer.

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur der erste Teil der Arbeit zum Abdruck. Die ganze Arbeit wird in der „Palaestra“ bei Mayer & Müller, G. m. b. H., Leipzig, erscheinen.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Weimar.
Druck von G. Uschmann.

Leipzig.
Mayer & Müller, G. m. b. H.
1933.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erstes Kapitel: Coleridge, Bentham und die „Jakobiner“ 9

Coleridge und Bentham 6. Coleridge und die politische Philosophie der Aufklärung 6. Seine Definition des „Jakobinertums“ 7. Kritik an den Prinzipien der Aufklärung 7. Politische Grundhaltung von Aufklärung und Utilitarismus 8.

Zweites Kapitel: Coleridge unter dem Eindruck der Revolution 9

Revolutionäre Stimmung 9. Forderung nach Demokratie 10. Mißtrauen gegen Masse 10. Stellung zur Monarchie 11, Aristokratie 12, Kirche 13, Nation 14. Staat als notwendiges Übel 14. Sittliche Reform als Voraussetzung politischer Reform 15. Pflichtgedanke 17. „Pantisokratie“ 18. Stellung zu den Parteien 18. — Enttäuschung über Frankreich 19. Erwachen des Nationalgefühls 19. Änderung der politischen Haltung 19.

Drittes Kapitel: Organizistische Staatsauffassung 21

Zurückgreifen auf Burke 21. Burke und die Aufklärungsphilosophie 21. Coleridges organizistische Staatsauffassung 23. Wachstumsbegriff 24. Organizistische Vergleiche 25. Begrenzung des Organismusvergleichs 28. Doppelte Eingliederung des Individuums in den Staat 28.

Viertes Kapitel: Der Staat im engeren Sinne 29

Notwendigkeit einer ständischen Gliederung 29. Staat im engeren und im weiteren Sinne 30. Prinzip einer parlamentarischen Vertretung 31. Eigentum als Grundlage der staatlichen Organisation 31, als „trust“ 34. Interessengruppen 35. Ständische Gliederung 35. Verfassung als Gleichgewichtszustand 36. Permanence and Progression 38. Der grundbesitzende Adel als Faktor der Dauer 38. Grundbesitz als trust 40. Geistige Bedeutung des Adels 40. Adel als Funktion im Staatsleben 41. Bürgertum als Faktor des Fortschritts 43. Förderung der Zivilisation 43. Spannungsverhältnis zwischen Permanence und Progression 45. Begriff der Polarität 46. Verfassung als polares Spannungsverhältnis 47. Bedeutung des Verfassungsbegriffs Coleridges 48. Der König als Repräsentant des Ganzen in der Verfassung 49.

Fünftes Kapitel: Die Nationale Kirche . . . 50

Bedeutung des geistigen Lebens für den Staat 50. Kultur und Zivilisation 52. Staat und Individuum 53. Notwendigkeit der

Seite

Erziehung 55. Kirchenbegriff Coleridges 56. Christliche und Nationale Kirche 56. Historische Stellung des Kirchenbegriffs Coleridges 58. Nationale Kirche 59. „National Clergy" 59. Dessen Aufgabe 61. Fortschritt und Beharrung in der Nationalen Kirche 62. Bedeutung des Kirchenguts 63. Garantie für richtige Verwendung nötig 63. Nationale Kirche als Wunschbild 64. Verfassung der Nationalen Kirche 65. Stellung des Königs in der Nationalen Kirche 65.

Sechstes Kapitel: Der Staat im weiteren Sinne — die Nation 66

Zweifache Eingliederung des Menschen in die Nation 66. Spannungsverhältnis zwischen Staat (i. e. S.) und (Nationaler) Kirche 67. Bedeutung des Königs 68. Verfassung als Idee des Staates 70, für Struktur und Wachstum bestimmend 70. Begriff der Evolution 71. Störung in der Entwicklung der Idee 72. Die Idee als Kriterium 73. Ihre Wirkungsweise 73. Notwendigkeit von verschiedenartigen Verfassungen erst von der Romantik anerkannt 74. Coleridge: Realisierung der Idee in der individuellen Nation 75. Mannigfaltigkeit von Verfassungen 75. Die Idee als Norm 76. Wandlung in Coleridges Auffassung 77.

Siebentes Kapitel: Die Lebensäußerungen des Staates 78

Staat und Individuum. Recht der Selbsterhaltung des Staates 78. Eingreifen in die Rechte des Individuums 79. Ablehnung einer Übersteigerung der Staatsmacht 79. — Lebenswillen des Staates nach außen. Coleridges Patriotismus 81. Nationale Unabhängigkeit als Vorbedingung für kulturelle Leistung 82. Machtpolitik des Staates 83. Politik und Moral 84. Nationalstaatsprinzip 87. Kolonien 88. Entwicklung des Nationalstaatsgedankens 89. Wunschbild für die Gestaltung Europas 89. — Christentum und Staat. Spannungsverhältnis zwischen christlicher Kirche und weltlichen Staaten 90. Einfluß des Christentums auf das Staatsleben 92. — Die Prinzipien des politischen Handelns. Reason-Expediency 92. Notwendigkeit der Erfassung geistiger Zusammenhänge 94. Unklarheit des Ausdrucks. Philosophie und Politik 94. Geistige Strömungen als Triebkräfte der Geschichte 95.

Schluß 97

Anhang I: (Zu den „Essays on his own Times") 100

Anhang II: Randbemerkungen Coleridges zu Blomfield, „A Charge etc." 101

Quellen und Literatur 102

Quellen und Literatur.

Angeführte Schriften Coleridges.

Benutzte Ausgaben.	Zuerst erschienen.	Abkürzung.
Aids to Reflection, London 1884.	1825	Aids.
Anima Poetae. (From the unpublished notebooks etc.; ed. E. H. Coleridge. London 1895.)	1895	Anima.
Biographia Literaria. London 1894 (Bohn's Libr.).	1817	Biogr.
On the Constitution of the Church and State. London 1839 (3rd Edition).	1830	Ch.
Essays on his own Times, Edited by his Daughter, 3 Vols. London 1850. (Enthält: Conciones ad Populum, 1795; The Plot discovered, 1795; The Watchman, 1796; Beiträge zur Morning Post und zum Courier; Letters on the Spaniards.)	1850	E. I. E. II. E. III.
The Friend, London 1812. (Erste Ausgabe als Buch; als Zeitschrift erschienen 1809/10.)	1809/10	Friend 1st Ed.
The Friend, London 1890.	1809/10	Fr.
Lay Sermons, London 1894 (Bohn's Library).		L. S.
(Enthält: The Statesman's Manual;	1816	(L. S. I.)
Blessed are ye that sow beside all Waters!)	1817	(L. S. II.)
Lectures on Shakespeare and other Poets and Dramatists, London 1907 (enthält Vorlesungen, gehalten 1818).	1856	Lect. 1818.
Letters of Samuel Taylor Coleridge. Ed. Ernest Hartley Coleridge. 2 Vols. London. 1895.	1895	L. I. L. II.
Letters hitherto uncollected, ed. W. F. Prideaux. London 1913.	1913	Letters Prideaux.
Unpublished Letters, incl. certain letters republished from orig. sources. Ed. Earl Leslie Griggs; 2 Vols. London 1932.		Griggs.
The Literary Remains of S. T. Coleridge; Collect. and ed. Henry Nelson Coleridge; 4 Vols. London 1836/39.	1836/39	Lit. Rem. I-IV.
Notes, Theological, Political etc. Ed. Derwent Coleridge; London 1853.	1853	Notes.
Two Adresses on Sir Robert Peel's Bill (April 1818).	1818	Peel's Bill.
Specimens of the Table Talk. ed. Ernest Hartley Coleridge; London 1858.	1835	T. T.

Unveröffentliche Quellen.

Egerton Mss. 2800 und 2801 (aus der Handschriftenabteilung des Britischen Museums in London).

Abschriften unveröffentlichter Coleridge-Manuskripte im Besitz des Rev. Gerard H. B. Coleridge, Leatherhead, Surrey. (Vor allem: Theological Lectures, 1795.)

Randbemerkungen Coleridges zu

Heinrich Steffens, Caricaturen des Heiligsten. 2 Bände. Leipz. 1819. (Abgekürzt: Car. I und II.)

Heinrich Steffens, Über die Idee der Universitäten, Berlin 1809.

Charles James Blomfield, A Charge delivered to the Clergy of his Diocese. London 1830.

(Im Besitz des Britischen Museums.)

Literatur.

Charles Cestre, Les Poètes Anglais et la Révolution Française. Paris 1906.

Alfred Cobban, Edmund Burke and the Revolt against the eighteenth Century. A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge, and Southey. London (1929).

Keith Feiling, Sketches in nineteenth Century Biography. London 1930.

John Stuart Mill, Coleridge. London and Westminster Review, März 1840; abgedruckt in: Dissertations and Discussions Vol. I. p. 293 ff. London 1859.

John H. Muirhead, Coleridge as Philosopher. London 1930.

Nikolaus Schank, Die sozialpolitischen Anschauungen Coleridges und sein Einfluß auf Carlyle. Bonner Studien zur engl. Philologie. Bonn 1924.

Artikel über Coleridge in:

Dictionary of National Biography, Vol. XI. (Lesly Stephen.)

Cambridge History of English Literature, Vol. XI. (Charles Vaughan.)

Literatur über Edmund Burke:

Alfred Cobban, s. o.

Richard Lennox, Edmund Burke und sein politisches Arbeitsfeld. München 1913.

John Mac Cunn, The Political Philosophy of Edmund Burke. London 1913.

Friedrich Meusel, Edmund Burke und die französische Revolution. Berlin 1913.

Charles Edw. Vaughan, Studies in the History of Political Philosophy. Manchester 1925.

Neuere Bibliographien.

John Louis Haney, A Bibliography of Samuel Taylor Coleridge. Philadelphia 1903.

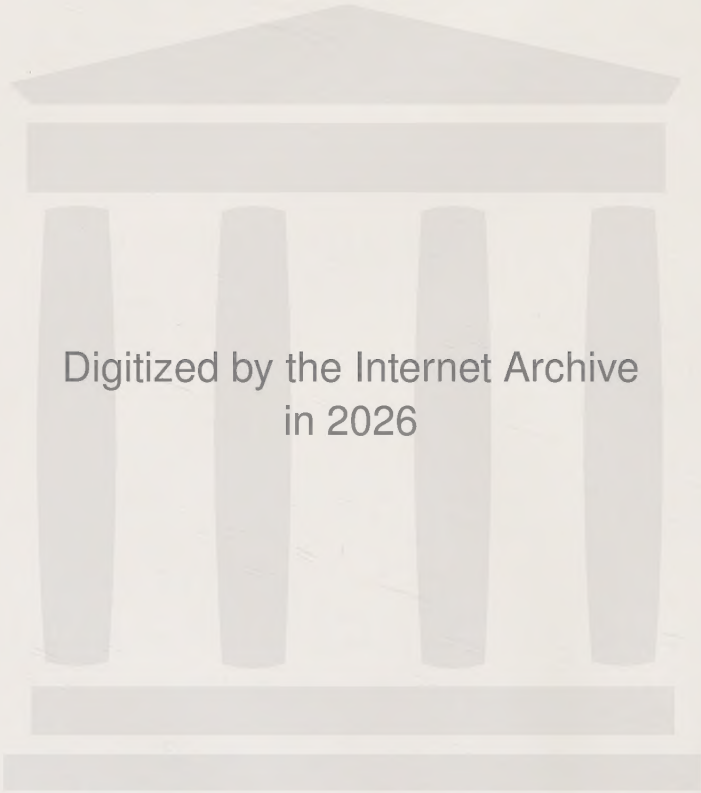
Thomas J. A. Wise, A Bibliography of the Writings in Prose and Verse of Samuel Taylor Coleridge. London 1913.

Neuere Biographien.

Alois Brandl, Samuel Taylor Coleridge und die englische Romantik. Straßburg 1886.

J. Dykes Campbell; Samuel Taylor Coleridge, A Narrative of the Events of his Life. London 1894.

Joseph Aynard, La Vie d'un Poète. Paris 1907.


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550810_0040

Einleitung.

John Stuart Mill nennt in seinem Essay über Bentham, der 1838, also vier Jahre nach Jeremy Tailor Coleridges Tode, in der Westminster Review erschien, Bentham und Coleridge „the two great seminal minds of England in their age" und stellt fest, daß man ihren Einfluß in fast jeder zeitgenössischen Schrift von Bedeutung nachweisen könne[1]). Ähnlich sagt er zwei Jahre später in seinem Essay über Coleridge[2]), von seinen Zeitgenossen sei jeder — bewußt oder unbewußt — ein „Coleridgean" oder ein „Benthamite". Obgleich er sich grundsätzlich als Anhänger Benthams bekennt, würdigt er doch die philosophische — auch die staatsphilosophische — Bedeutung Coleridges in hohem Maße. Er erkennt die Notwendigkeit des konservativen Coleridge neben der des radikalen Bentham an; er bejaht wesentliche politische Ideen Coleridges, wenn er auch selbstverständlich für viele derselben kein Verständnis hat. Wie richtig er das Wesen der beiden Denker erfaßt, zeigt seine Darstellung der Prinzipien, unter denen Coleridge und Bentham zu politischen Fragen Stellung nehmen. Bentham, so sagt er, trägt an die bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen seine eigenen Maßstäbe heran; da er findet, daß sie mit diesen nicht übereinstimmen, bekämpft er sie. Coleridge dagegen nimmt seinen Standpunkt nicht außerhalb der Dinge, sondern fragt nach dem ihnen innewohnenden Sinn. Mill nennt Coleridges Philosophie die Auflehnung des menschlichen Geistes gegen die Philosophie des 18. Jahrhunderts: Während die Aufklärung infolge ihres unhistorischen Denkens, ihrer Ungerechtigkeit gegen die Vergangenheit, nicht imstande ist, die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft zu erkennen und daher nicht aufbauen,

[1]) Dissertations and Discussions, I. 331. [2]) Diss. I. 393.

sondern nur zerstören kann, stellt Coleridge den tieferen Sinn fest, der, trotz aller Verfallserscheinungen, den bestehenden Einrichtungen zugrunde liegt, und zeigt so die wirklichen Elemente der Gesellschaft auf. Aus diesem Grunde stellt ihn Mill aber auch hoch über die bloße politische Reaktion, die nur starr an dem Bestehenden festhält und es gegenüber allen Fortschrittsbestrebungen verteidigt; indem Coleridge untersucht, welcher ursprüngliche Sinn den bestehenden politischen Einrichtungen innewohnt, kann er auch erkennen, wie weit diese ihn noch erfüllen; er weist ihnen wieder ihre Aufgabe zu und erweckt sie zu neuem Leben. Coleridge, sagt Mill, gehört zu der Art von Konservativen, deren Auftreten die Radikalen eigentlich bejubeln sollten, weil auch sie dem Fortschritt dienen.

Trotz dieser Würdigung der politischen Philosophie Coleridges durch John Stuart Mill hat man sich mit ihr lange Zeit gar nicht beschäftigt. Wohl ist ihr Einfluß in den verschiedensten Richtungen wirksam gewesen[3]; aber bis in die neueste Zeit hat es an einem Versuch einer Darstellung der politischen Seite der Coleridgeschen Philosophie gefehlt. Das 1906 erschienene Buch von Charles Cestre: „La Révolution Française et les Poètes Anglais“ (Paris und Dijon 1906) behandelt sehr tiefschürfend die erste Periode der politischen Entwicklung Coleridges, in der dieser ganz unter dem Eindruck der Revolution steht und noch keine eigenen schöpferischen Gedanken auf politischem Gebiet aufzuweisen hat. Die Darstellung der zweiten Periode, die ja infolge der besonderen Aufgabenstellung der Arbeit nicht erschöpfend sein kann, leidet unter dem Versuch, Coleridge noch als von den Idealen der Revolution beherrscht hinzustellen, von denen er sich doch in allen politisch wesentlichen Fragen frei gemacht hat. Eine kurze, aber treffende Darstellung der Verfassungsidee Coleridges gibt Esmé Wingfield-Stratford in seiner „History of English Patriotism“ (London 1913), in

---

[3]) Vgl. Feiling, Scetches in Nineteenth Century Biography S. 87 f.

der er auch sonst mehrfach die Bedeutung Coleridges würdigt. Wilhelm Dibelius hat in seinen Vorlesungen über die englische Romantik, in seinem Dickens- und Englandbuch auf die Bedeutung Coleridges als Staatsphilosophen hingewiesen; auf seine Veranlassung entstand 1924 die Dissertation von Nikolaus Schank: „Die sozialpolitischen Anschauungen Coleridges und sein Einfluß auf Carlyle" (Bonn 1924). In den letzten Jahren ist nun fast gleichzeitig dreimal die politische Philosophie Coleridges untersucht worden: In dem ausgezeichneten Buche von Alfred Cobban, „Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century", London 1929; weiter durch John H. Muirhead in „Coleridge as Philosopher", London 1930; endlich durch Keith Feiling in einem „Coleridge" überschriebenen Essay in „Scetches in Nineteenth Century Biography", London 1930. Als erschöpfende Untersuchung der Staatsauffassung Coleridges kann man aber keine dieser drei Schriften ansprechen; der Versuch dazu wird in dieser Arbeit unternommen.

Die Schwierigkeiten der Arbeit liegen in dem Charakter Coleridges. Die Art seines Denkens ist intuitiv; was für seine gesamte Philosophie gilt — daß es ihm darum zu tun ist, alles Bestehende unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu sehen, alle Gebiete des Lebens aufeinander zu beziehen — das gilt auch für seine Staatsphilosophie. Aber seine Darstellungsweise ist unsystematisch, oft unklar; er denkt nicht immer einen Gedanken bis zu Ende durch; er hält sich nicht immer an seine eigenen Definitionen. Infolgedessen scheint er sich selbst oft zu widersprechen, wenn er tatsächlich nur im Ausdruck unklar ist. Trotz all dieser Schwächen aber bildet die politische Philosophie Coleridges ein einheitliches, ausgeprägtes Ganzes; er hat eine bestimmte Idee des Staates, die er der Staatstheorie der Aufklärung entgegenstellt, wenn er sie auch nicht immer klar zur Darstellung bringt. Die Einheit der Staatsphilosophie Coleridges zu zeigen, ist die besondere Aufgabe dieser Arbeit. Nach dem eben Gesagten besteht nun dabei die Gefahr, durch eigene Gedanken das unvollkommene Bild abzurunden, vorhandene Widersprüche

abzuschwächen, die Fülle der Ideen in ein Schema hineinzuzwängen. Der Verfasser ist sich dieser Gefahr durchaus bewußt gewesen und hat sich bemüht, sie in jeder Hinsicht zu vermeiden.

Über die — wichtigste — Aufgabe einer erschöpfenden Darstellung der Staatsidee Coleridges hinaus mußte diese in den Zusammenhang der Geschichte des politischen Denkens gestellt werden. Dagegen konnte in dieser Arbeit nicht die Aufgabe gelöst werden, die Einflüsse früherer und zeitgenössischer Denker auf die politischen Ideen Coleridges nachzuweisen. Dieser hat eine so ungeheure Menge von englischem und fremdem Schrifttum gelesen — Muirhead a. a. O. S. 131 spricht von seinem „omnivorous reading" — und politische Ideen aller Zeiten verarbeitet, daß es noch einer Reihe von Einzeluntersuchungen bedarf, bevor an eine Gesamtdarstellung der auf ihn wirksamen Einflüsse gedacht werden kann; für solche Einzeluntersuchungen war es aber gerade notwendig, erst einmal die politischen Ideen Coleridges im Zusammenhang ausführlich darzustellen. Allerdings mußte schon in dieser Arbeit die Abhängigkeit Coleridges von Burke in großen Zügen behandelt werden, weil seine Staatsauffassung auf den Ideen Burkes aufbaut und erst durch einen Vergleich mit Burke die historische Stellung Coleridges bestimmt werden kann. Dagegen konnte nicht eingegangen werden auf die Möglichkeit einer Abhängigkeit Coleridges von dem gleichzeitig mit ihm wirkenden Adam Müller. Man könnte meinen, daß Coleridge dessen Staatslehre, die seiner eigenen oft merkwürdig gleicht, gekannt habe und daß Müllers Hauptwerk, die „Elemente der Staatskunst" (1809), Coleridges „Church and State" beeinflußt hätten. Seit seinem Aufenthalt in Göttingen im Jahre 1798 hat Coleridge sich ja intensiv mit der deutschen Literatur beschäftigt. Während aber in seinen Schriften, Briefen, Entwürfen usw. immer wieder deutsche Denker erwähnt werden und Coleridge sich mit ihren Gedanken auseinandersetzt, kommt Müllers Name niemals vor. Wenn Coleridge dessen Schriften aber gekannt hätte, wäre auf Grund seines sonstigen Verhaltens anzunehmen, daß

er sich mit ihnen irgendwo auseinandersetzt. So kann man wohl annehmen, daß Ähnlichkeiten in der Staatsauffassung Coleridges und Müllers daraus zu erklären sind, daß sie beide auf Burkes Lehren aufbauen.

Coleridge ist nicht immer der Verteidiger der bestehenden Ordnung gewesen, als den John Stuart Mill ihn sieht; wir finden in seiner Entwicklung einen ganz krassen Bruch im politischen Denken. In seiner Jugend steht er stark unter dem Eindruck der französischen Revolution und wird von einer schwärmerisch-revolutionären Stimmung beherrscht. Mit dem Jahre 1798 aber gibt er plötzlich alle revolutionären Gedanken auf und wendet sich der konservativen Staatsphilosophie zu, wie sie von Burke geprägt worden war; ihr bleibt er bis zu seinem Tode treu. Dieser zweite Abschnitt der politischen Entwicklung Coleridges muß in dieser Arbeit als Ganzes betrachtet werden, obwohl natürlich innerhalb der Periode eine Entwicklung stattfindet. Erst 1830 gibt er ja in „Church and State" eine zusammenhängende, abgerundete Darstellung seiner Staatsanschauung. Die Elemente dazu sind aber schon seit der Jahrhundertwende zum größten Teil in seinen Schriften zu finden; man kann ihre Bedeutung aber oft nicht erkennen und darstellen, wenn man nicht „Church and State" kennt und darauf Bezug nimmt. Einzelne, auch wesentliche Ideen, die erst im Laufe der Entwicklung hinzukommen, stehen niemals im Widerspruch zu dem schon Vorhandenen und erweitern nur das Bild. Eine zeitlich gegliederte Darstellung der zweiten Entwicklungsperiode wäre nur möglich, wenn man in den ersten Teilen dauernd auf „Church and State" vorgreifen würde, und müßte zu häufigen Wiederholungen führen. Es ist daher davon abgesehen worden; der zweite Abschnitt der Coleridgeschen Staatsphilosophie ist als Ganzes geschildert worden; bei einzelnen wesentlichen Gedanken wird gezeigt, wann und in welcher Form sie zuerst auftreten und wieweit sie im Lauf der Entwicklung umgeformt werden.

Erstes Kapitel.

Coleridge, Bentham und die „Jakobiner".

Es ist eingangs dargestellt worden, daß J. St. Mill Coleridge als den Gegenpol Benthams bezeichnet, und zwar sieht er ihn als solchen sowohl allgemein in weltanschaulicher Hinsicht wie auf dem Gebiet des politischen Denkens. Nun hat sich Coleridge zweifellos als Gegner Benthams und der utilitarischen Schule empfunden. Er spricht von „the canting foppery of the Benthamite or Malthusian school" und wird nicht müde, das „guess-work of general consequences", das die Utilitarier an Stelle der Moral setzen, zu bekämpfen. So stehen natürlich auch seine politischen Ansichten im schärfsten Widerspruch zu denen Benthams und seiner Schule. Aber als Hauptgegner auf dem Gebiet der politischen Philosophie hat Coleridge nicht diesen, sondern Rousseau und seine Schüler, die Aufklärungsphilosophie, die „Jakobiner", angesehen. Er nimmt um die Jahrhundertwende den Kampf, den Burke gegen die politischen Ideen der Aufklärung geführt hat, auf und führt ihn mit aller Leidenschaft bis an sein Lebensende fort. Er geht dabei von der Überzeugung aus, daß sie auch nach dem Zusammenbruch der Revolution keineswegs tot seien, daß sie im Gegenteil gefährlicher geworden seien, weil sie nach außen weniger hervortreten, ja, daß sie sich in England in das Denken vieler Menschen eingeschlichen hätten, die sich als Feinde der Revolution fühlten. Obgleich sich seine Definition des „Jakobinertums" nicht wesentlich von den Gedanken Burkes unterscheidet, erhebt er 1817, in der „Biographia Literaria", den Anspruch, als erster das wirkliche Wesen des Jakobinertums und der jakobinischen Staatsauffassung aufgezeigt und dabei den Unterschied des Jakobiners von dem bloßen Demokraten und Republikaner und von dem bloßen Demagogen herausgearbeitet zu haben[1]).

[1]) Biogr. 104.

Solche Definition des Jakobinertums finden wir schon 1802 in einem Beitrag Coleridges zur „Morning Post“: „Whoever builds a government on personal and natural rights, is so far a Jacobin; whoever builds on social rights, that is, hereditary rank, property, and long prescription, is an Anti-Jacobin, even though he should nevertheless be a republican, or even a democrat [2]).“

Im „Friend“ setzt sich Coleridge ausführlich mit den Ideen der Aufklärung und dem Versuch, alle gesellschaftlichen Verhältnisse vernunftmäßig zu gestalten, auseinander. Den Fehler der Aufklärer sieht er in erster Linie darin, daß sie die Menschen nicht in ihren natürlichen Bindungen in der Gesellschaft, sondern nur als Individuen betrachten, daß sie von persönlichen, „natürlichen“ Rechten, nicht von gesellschaftlichen Pflichten ausgehen. Zwar muß jeder Mensch als „vernünftiges“ Wesen angesehen werden, aber nur soweit seine individuelle Lebenssphäre in Betracht kommt: Der Mensch soll seine Vernunft benutzen, um seine Persönlichkeit zur höchsten Entwicklung zu bringen. Er ist aber nicht nur ein vernünftiges Wesen; man kann nicht aus Prinzipien, die für das sittliche Leben des Menschen gelten, Gesetze für den Aufbau der Gesellschaft gewinnen wollen [3]).

Wenn Coleridge sich vor allen Dingen als Gegner der Aufklärungsphilosophie betrachtet, so zeigen doch schon die eben aufgeführten Definitionen des „Jakobinertums“, daß seine Lehren sich in gleicher Weise gegen die politischen Ideen der Utilitarier richten. Obgleich Aufklärer und Utilitarier von grundlegend verschiedenen philosophischen Grundsätzen ausgehen, nehmen sie doch zu politischen Fragen eine im wesentlichen gleichartige Haltung ein. Wenn auch die Aufklärer vom Menschen als vernünftigem Wesen, das nach vernünftigen Grundsätzen handelt, ausgehen, die Utilitarier dagegen von der Selbstsucht der Menschen; wenn auch Bentham die Lehre von den Menschenrechten, die die Grundlage der politischen Philosophie Rousseaus bildet, als „ne plus ultra of metaphysics“ ablehnt und die amerikanische Erklärung

[2]) E. II. 548. [3]) Fr. 122; Fr. 115.

der Menschenrechte als „a hodge-podge of confusion and absurdity" erklärt[4]), kommen doch beide zu ähnlichen politischen Forderungen, weil ihre politische Grundhaltung die gleiche ist: Beide denken rein individualistisch; sie sehen alle gesellschaftlichen Formen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Einzelmenschen, die als einander gleich und gleichberechtigt angesehen werden. Weiter ist das politische Denken der Aufklärer sowohl wie der Utilitarier rationalistisch-mechanistisch: Man strebt nach einem Neubau der politischen Ordnung mit Hilfe von wenigen „allgemeingültigen" Grundsätzen ohne Rücksicht auf das historisch Gewachsene, unter Ablehnung aller verstandesmäßig nicht zu rechtfertigenden Formen und Gebräuche. Gemeinsam ist beiden Weltanschauungen der Glaube an die Allgemeingültigkeit ihrer politischen Ideen ohne Rücksicht auf Zeit und Ort und auf die Verschiedenartigkeit der Menschen. Es ist hier nicht darzustellen, zu welchen konkreten politischen Forderungen diese Grundeinstellung geführt hat; es mag nur daran erinnert werden, daß ihr Ergebnis sowohl Demokratie wie Absolutismus sein konnte; daß man von hier aus zu einer Überspannung der Staatsidee wie im französischen Revolutionsstaat kommen konnte, die im zentralistischen Bürokratismus der Napoleonischen Herrschaft endete, wie zur Verneinung des Staats, wie wir sie etwa bei dem englischen Radikalen Paine finden, der den Staat höchstens als notwendiges Übel gelten läßt, von dem man möglichst wenig merken soll. Es sind ja auch nicht konkrete politische Forderungen, die Coleridge bekämpft; so sieht er nicht den Gedanken der Demokratie an sich als verderblich an (obgleich er ihn für falsch hält), sondern die rationalistische politische Haltung, die auf Grund der Lehre von den Menschenrechten die Demokratie als die einzig gute Staatsform erklärt. Im Gegensatz zu der politischen Grundhaltung der Aufklärung und der Utilitarier werden wir nun die Staatsauffassung Coleridges betrachten.

---

[4]) Vgl. Kent, The English Radicals, London 1899, S. 184.

Zweites Kapitel.

Coleridge unter dem Eindruck der Revolution.

Bevor Coleridge zum Gegner der „jakobinischen" Ideen wurde, ist er freilich selbst einige Jahre lang Vertreter individualistischen politischen Denkens gewesen. Von seiner Cambridger Studentenzeit an, vor allem aber seit dem Jahre 1794, da er als Zweiundzwanzigjähriger ohne Examen die Universität verläßt, bis zum Jahre 1798 steht er stark unter dem Eindruck der französischen Revolution, die ihm als der Anbruch eines neuen Zeitalters erscheint, wie es ja auch gleichzeitig bei den anderen später konservativen englischen Romantikern, Wordsworth und Southey, der Fall ist. Von einer „Staats"-Auffassung Coleridges kann man allerdings hier kaum sprechen; seine politischen Ideen dieser Zeit kommen über die Kritik nicht hinaus; ihn interessiert im Grunde nur der Mensch und dessen sittliche Vervollkommnung. Seine politischen Ideale decken sich keineswegs mit denen der französischen Aufklärer oder der englischen Radikalen, mit denen er nur in der Hinsicht übereinstimmt, daß sein Denken rein individualistisch ist, und von denen er auf Grund dieser Einstellung ihre Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung übernimmt. Man kann hier nicht eigentlich von einem revolutionären Staatsideal, sondern nur von einer schwärmerischen revolutionären Stimmung sprechen. Um die Formung eines Staatsbildes ist es Coleridge in dieser Zeit in keiner Weise zu tun. Coleridge sieht damals Gesellschaft und Staat als Gegensätze. Die Gesellschaft, die Verbindung der Menschen untereinander, die von Urbeginn an bestand, ist für ihn unter allen Umständen etwas Segensreiches, der Staat dagegen etwas Schlechtes, im besten Falle ein notwendiges Übel, ganz im Sinne von Paine, der gelehrt hatte: „The less of government there is, the better for society; for society is produced by our wants and is a blessing, but government ... by our

wickedness, and is a necessary evil[1])." Das geringste Übel scheint Coleridge noch ein Staat, in dem das gesamte Volk die Regierungsgewalt hat. Wo keine reine Demokratie vorhanden ist, werden Regierung und Volk immer im Gegensatz zueinander stehen. Das Verhältnis der beiden zueinander wird durch die Verfassung bestimmt, die Coleridge als Schranke zum Schutze des Volkes gegen die Regierung auffaßt. Legislative und Exekutive müssen voneinander getrennt sein: die Regierung darf keinen direkten Einfluß auf die Gesetzgebung ausüben[2]). Solange das Volk nicht die Regierung selbst führt, muß es wenigstens die Möglichkeit haben, seine Ansicht im Staatsleben zur Geltung zu bringen, sonst wird aus der Regierung ein rechtloser Despotismus. Die Regierung soll immer m i t dem Volk herrschen. Sie ist gut oder schlecht, je nachdem sie vom Despotismus (einer Herrschaft ü b e r das Volk, bei der dieses gar keinen Einfluß hat) entfernt ist oder sich einer Regierung d u r c h das Volk annähert[3]). Daher muß auch das Recht der freien Meinungsäußerung in der Presse und das Petitionsrecht gewährleistet sein. Der Wille des Volkes ist letzten Endes der Wille Gottes: „The feelings of men are always founded in truth[4]"; Vox populi vox Dei[5]. Es ist die Pflicht jedes erwachsenen Mannes, nicht nur sich eine Meinung über die politische Lage seines Landes zu bilden, sondern auch diese Meinung öffentlich zu vertreten[6].

Im Widerspruch zu Coleridges Forderung nach Demokratie steht aber sein Mißtrauen gegen die Masse; er spricht von ihr als unwissend, gierig und in ihren Handlungen durch Leidenschaften bestimmt[7]; er gibt zu, daß Demagogen die Meinung des Volkes beeinflussen könnten, daß die „Stimme des Volkes" also dem Irrtum ausgesetzt sei[8]). Das ändert aber nichts an seiner Forderung nach Demokratie. Wir finden diesen inneren Widerspruch auch in den „Theological Lectures" von 1795. Coleridge erklärt es als Zeichen gött-

[1]) Vgl. Kent. a. a. O. 114; über Coleridges Auffassung vgl. E. I. 40, ferner den Brief an George Coleridge, L. I. 241.
[2]) E. I. 93. [3]) E. I. 82; vgl. auch E. I. 85. [4]) E. I. 70.
[5]) E. I. 91. [6]) E. I. 32-33. [7]) E. I. 21 ff. [8]) E. I. 13.

licher Weisheit, daß in der jüdischen Verfassung (deren Ursprung er göttlicher Offenbarung zuschreibt) jedermann an der Gesetzgebung, vor allem aber auch an den Beschlüssen über Krieg und Frieden teilgenommen habe. Die unbestochene Menge, so sagt er, die an diesen Dingen tiefes Interesse hat, kann besser darüber urteilen als eine kleine Zahl von politisch Bevorrechtigten. In demselben Vortrag erklärt er aber immer wieder, daß das jüdische Volk für seine Verfassung gar nicht reif gewesen sei, und der beste Beweis dafür scheint ihm zu sein, daß es schließlich seine Unabhängigkeit aufgegeben und Samuel veranlaßt habe, ihm einen König zu geben. Diese Kritik veranlaßt ihn aber nicht, eine politische Folgerung zu ziehen, etwa eine Beschränkung von politischen Rechten als gerecht anzuerkennen. Während er später den Besitz als Grundlage politischer Machtverteilung verteidigt, erklärt er jetzt ausdrücklich, die Interessen des Volkes seien nicht gesichert, wenn die Besitzenden die Macht im Staat hätten; sie würden immer nur für ihre eigenen Belange sorgen [9]).

Für Coleridges Ansichten über Monarchie und Aristokratie gilt das, was Leslie Stephen über Godwin sagt: „Monarchy and aristocracy could in his view be only justified on the theory which divides men from their birth into the saddled and bridled and the booted and spurred [10])." Allerdings sind seine Äußerungen über die Monarchie verschieden, je nachdem sie für die Öffentlichkeit bestimmt sind oder in Privatbriefen stehen. 1794 beginnt er einen Brief an Southey: „S. T. Coleridge to R. Southey, Health and Republicanism to be", belegt die Monarchie mit den denkbar schärfsten und gehässigsten Ausdrücken und fordert zu ihrer Vernichtung auf. Daß damit auch das englische Königtum gemeint ist, geht aus dem nächsten Brief hervor, in dem er über seine Erlebnisse auf einer Agitationsreise berichtet: Zwei Burschen trinken auf das Wohl des Königs mit den Worten: „God save the king, and may he be the last!" Dazu bemerkt Coleridge: „Southey! Such men may be of use! They would

[9]) E. I. 89.

[10]) English Thought in the Eighteenth Century, II. 274.

kill the golden calf secundum artem [11]).“ Auch in den „Conciones apud populum“ von 1795 spricht er von der Monarchie als einer „Säule aus dem Tempel der Unterdrückung [12])“, aber er rechnet hier, wohl um sich nicht politischen Verfolgungen auszusetzen, das englische Königtum nicht zur Monarchie, sondern unterscheidet praktisch — wie er es 1800 theoretisch tut — den Monarchen vom konstitutionellen König [13]). Der englische König, so heißt es in den Conciones, soll der erste Beamte eines freien Volkes sein [14]). Er ist vom Volk auf den Thron berufen [15]); das englische Recht betrachtet ihn als „the voice and the will of the people, which while he remains, it is consequently treasonable to conspire against him [16])“. Solange der König den Willen des Volkes ausführt, soll er also als verfassungsmäßig anerkannt werden; für den Fall aber, daß er seine verfassungsmäßigen Rechte überschreitet, spricht Coleridge dem Volk das Widerstandsrecht zu [17]) und erinnert daran, daß es von dem Recht, den König abzusetzen, in der Geschichte mehrmals Gebrauch gemacht habe [18]). Die Unterscheidung von Königtum und Monarchie, die 1800, nachdem Coleridge seine revolutionäre Stimmung überwunden hat, ernst gemeint ist, dürfte aber 1795 nicht seine innere Überzeugung wiedergeben. Noch 1798 schreibt Thelwall über Coleridges Art, seine Meinung zu verkünden: „... he cannot preach very often without travelling from the pulpit to the Tower. Mount him but upon his darling hobby-horse, the 'republic of God's own making', and away he goes ... scattering more levelling sedition and constructive treason than poor Gilly or myself ever dreamt of [19]).“

Ebenso verhaßt wie die Monarchie ist Coleridge die Aristokratie. Privilegien sind „unholy splendors“ und erzeugen nur Sklavengesinnung [20]). Es ist nicht Gottes Wille,

---

[11]) L. I. 72 f. u. 79. [12]) E. I. 8.

[13]) 1800: „We have a king and no monarch, ... Rex habet superiorem Deum, ita legem, per quam factus est; ita curiam suam, viz. comites et barones (Bracton)“ E. II. 365.

[14]) E. I. 65. [15]) E. I. 75 f. u. 146. [16]) E. I. 69. [17]) E. I. 75.

[18]) E. I. 75. [19]) L. I. 235, Anm. [20]) E. I. 47.

daß der größte Teil der Menschen mit einem Sattel auf dem Rücken und einem Zaum im Munde zur Welt komme, und die wenigen übrigen mit Stiefeln und Sporen, um auf ihnen zu reiten [21]).

In diesem Zusammenhange muß auch Coleridges Stellung zur Kirche erwähnt werden, da er ihr später eine so wichtige Rolle im Staatsleben zuschreibt. Jetzt macht er ihr — ganz im Sinne der englischen Radikalen — den Vorwurf, daß sie an der Erhaltung des Despotismus und der Aristokratie mitschuldig sei [22]). Sie ist herrschsüchtig, verweltlicht, abergläubig; sie hetzt zum Kriege [23]) und hat die Lehren des Christentums, das Coleridge scharf von der Kirche unterscheidet, in ihr Gegenteil verkehrt [24]); sie trägt einen Teil der Schuld an dem Elend und der Unbildung der Massen [25]). — In den „Lectures" von 1795 spricht Coleridge von der Aufgabe, die die Priester nach der mosaischen Verfassung im Staatsleben hatten. Es war, so sagt er, vor der Erfindung der Buchdruckerkunst viel schwieriger als heute, Wissen zu erwerben, und es bestand daher die Notwendigkeit, einer Anzahl von Menschen die besondere Aufgabe zuzuweisen, sich eine hohe Bildung anzueignen, damit sie Lehrer des Volkes werden und dieses vor Aberglauben bewahren könnten. Zum Unterhalt dieser Leute, der Priester, bestimmt Moses — auf Offenbarung Gottes — die Zehnten. Wenn also, so schließt Coleridge daraus, die Geistlichen der christlichen Kirche ihren Anspruch auf Zehnte begründen wollen, müssen sie nachweisen, daß ohne sie die Völker in Gefahr stehen, dem Aberglauben zu verfallen, oder daß sie von Christus selbst eingesetzt worden sind. Weder das eine noch das andere ist aber der Fall: Die Geistlichen sind gerade eine Quelle des Aberglaubens; und von einer Einsetzung eines Priesterstandes ist im Neuen Testament niemals die Rede. Wollte man aber doch einige Stellen des N. T. dahingehend interpretieren, so müßte man doch wenigstens die Geistlichen als die Vertreter des

[21]) E. I. 56. [22]) E. I. 46 ff.
[23]) Religious Musings Z. 135-142.
[24]) E. I. 47. [25]) E. L. 102. Vgl. auch E. I. 128.

Friedens ansehen; in der Gegenwart sind sie aber Vertreter des Krieges.

Die Stellung Coleridges zur Nation ist in dieser Zeit zum mindesten gleichgültig. Von Patriotismus in unserem Sinne kann man bei ihm nicht sprechen; „Patriot" bedeutet für ihn nach dem Sprachgebrauch der Revolution allgemein Menschenfreund und Reformanhänger. Nationale Belange spielen für ihn keine Rolle; „people" wird im Gegensatz zur Regierung, nicht zu anderen Völkern gesehen. So ist es natürlich, daß Coleridge den Krieg nur vom Standpunkt des Individuums aus sieht. Charakteristisch dafür ist sein Aufsatz über den Krieg mit Frankreich in den „Conciones". Er betont nur die demoralisierende Wirkung des Krieges auf das Volk und schildert leidenschaftlich das Unglück, das die einzelnen Soldaten, die englischen wie die anderen, treffe[26]. Kriege sind nicht nur überflüssig, sondern schädlich, verbrecherisch, Geißeln der Menschheit; sie richten unsägliches Elend an und verhindern noch mehr Segen[27]).

Es wurde eingangs gesagt, daß Coleridge den Staat, jeden Staat, als etwas Schlechtes ansieht. Die ideale Demokratie, „the republic of God's own making", die ihm vorschwebt, ist wohl eher ein staatenloser Zustand als ein Staat, eine ideale Gesellschaftsform, in der keine Regierung mehr notwendig ist. Die Voraussetzung für die Verwirklichung dieses Ideals ist aber für ihn eine tiefgehende Änderung der sittlichen Haltung der Menschen. Die bestehenden Staaten sind schlecht, aber sie sind nicht zu vermeiden, weil auch die Menschen schlecht sind. Sie sind zwar Schuld an vielen Mißständen, aber sie sind doch selbst wieder nur die Folge der moralischen Schwäche der Menschen. 1798 schreibt Coleridge an seinen Bruder George: „I regard governments as I regard the abscesses produced by certain fevers they are necessary consequences of the disease[28])." Die Krankheit, von der er spricht, ist der Tiefstand der menschlichen Moral. Eine

---

[26]) Vgl. E. I. 48. [27]) E. I. 48 ff., 174 und passim.
[28]) L. I. 241.

Reform der Menschen aber kann nicht von den Regierungen erwartet werden, weil diese selbst mehr Wirkung als Ursache sind. Allein von der individuellen Anstrengung jedes einzelnen Menschen ist eine Änderung zu erhoffen [29]). Unter diesem Gesichtspunkt gesehen verliert eine Änderung der äußeren Form des Staats an Bedeutung. In der Ankündigung des „Watchman" von 1796 heißt es: „Without previous illumination, a change in the forms of government will be of no avail. These are but the shadows; the virtue and rationality of the people at large are the substance of freedom." Eine Änderung der Staatsform bringt keinen Nutzen, wenn die Menschen sich nicht vorher ändern. Ja, Coleridge geht sogar noch weiter: Die Forderung nach Freiheit ohne vorherige innere Reform ist nicht nur nutzlos, sondern sogar vom Übel [30]). Wenn Coleridge also einmal einen politischen Umsturz fordert, der den Menschen die Freiheit bringen soll, so erklärt er an anderer Stelle, daß sie dieser Freiheit noch gar nicht würdig seien und daß eine Revolution noch gar keine Berechtigung habe [31]) [32]).

---

[29]) L. I. 241.

[30]) E. I. 95 u. 97. Vgl. auch E. I. 21: „That general illumination should precede revolution is a truth as obvious, as that the vessel should be cleansed before we fill it with a pure liquor"; vgl. auch die Briefe an George Coleridge vom November 1794 und April 1798. L. I. 105 u. 241.

[31]) Vgl. hierzu auch oben S. 10 (Innerer Widerspruch in seiner Stellung zur Demokratie).

[32]) Auch in den unveröffentlichten Vorlesungen von 1795 (den „Theological lectures" und der im selben Manuskript stehenden unitarischen Predigt) finden wir die Ansicht, daß die Regierungen notwendige Übel seien; sie sind bedingt durch die Ungleichheit unter den Menschen, die wiederum in Wechselwirkung mit der menschlichen Schlechtigkeit steht. („Vice and Inequality must naturally produce each other. Hence the necessity of governments and the frequency of wars.") Erst die sich reibenden Interessen der Menschen haben Regierungen notwendig gemacht; diese aber haben wie Medizin von Kurpfuschern gewirkt: Sie haben neue Übel hervorgerufen und die alten nicht geheilt, sondern die Heilung nur gehemmt und das Leiden damit verewigt. In der jüdischen Verfassung hat Moses - auf göttliche Offenbarung — das Übel möglichst da-

Auf die Frage, wie Coleridge sich die Reform der sittlichen Haltung der Menschen denkt, die er als Voraussetzung für eine politische Reform und vor allem für die Erreichung einer idealen Gesellschaftsform ansieht, kann in diesem Zusammenhange nur andeutungsweise eingegangen werden. Eine große, entscheidende Rolle für die Lösung der gestellten Aufgabe spielt das Christentum für ihn. „Go, preach the Gospel to the poor!" — Das Evangelium den Armen zu predigen und sie, die infolge äußerer Not am meisten inneren Halt brauchen, für eine politische Reform reif zu machen, das ist eine der für seine Auffassung charakteristischen Forderungen. Politische und religiös-sittliche Forderungen sind bei ihm nicht zu trennen. Die Religion muß — und kann allein — die Menschen für eine bessere Zukunft auf dieser Welt würdig machen. „Emperor and King are but the Lord Lieutenants of conquered souls — secondaries and vicegerents who govern not with their own right, but with power delegated to them by our avarice and appetites! Let us exert over our own hearts a virtuous despotism, and lead our own passions in triumph, and then we shall want neither monarch nor general. If we would have no Nero without,

---

durch auszuschalten gesucht, daß er Gleichheit des Besitzes einführte und dadurch eine Gleichheit der Bürger sicherte. Das Land wurde gleichmäßig unter die Juden verteilt, und es wurde dafür gesorgt, daß es den Einzelnen nicht dauernd genommen werden konnte: Durch die Einrichtung des Halljahres fiel das Land alle 50 Jahre an den ursprünglichen Besitzer oder dessen Erben zurück. Gott verbot, Landbesitz auf immer zu veräußern und gewährleistete damit die Freiheit und Gleichheit der Juden. Infolge des schlechten Charakters der Juden aber war auf die Dauer die Gleichheit des Besitzes nicht zu wahren; so geriet das Volk allmählich in Verfall.

Es ist interessant, unter welchem Gesichtspunkt Coleridge hier das Halljahr des Leviticus betrachtet: Es soll Freiheit und Gleichheit erhalten. Fünfunddreißig Jahre später, in Church and State, spricht er wieder von der Bedeutung des Halljahres; dort kommt es ihm aber auf eine ganz andere Wirkung des Rückfallens des Besitzes an den ursprünglichen Eigentümer oder seine Erben an: Auf die Erhaltung der Familie, auf die Bindung von Generation an Generation (s. u. S. 39).

we must place a Caesar within us — and that Caesar must be Religion [33]).

Das Grundgefühl, das die ganze politische Philosophie Coleridges dieser Zeit durchzieht, ist das der christlichen Nächstenliebe; sein Kampf gilt in allen Dingen der menschlichen Selbstsucht. Er ist weit entfernt von der systematischen, rationalistischen Philantropie eines Godwin, er ist ganz und gar warmherziger Gefühlsmensch. Und wie er selbst danach strebt, seinen Mitmenschen zu helfen, so erwartet er dieses Gefühl, diesen Willen auch von ihnen; wie er selbst sich verantwortlich fühlt, so sucht er bei den anderen Verantwortungsbewußtsein zu wecken. Es ist charakteristisch für ihn, daß er niemals von den Rechten der Menschen ausgeht — der Begriff der „Menschenrechte" spielt in seinem politischen Denken keine Rolle —, sondern von ihren Pflichten. Man muß die Menschen ihre Pflichten lehren, um sie für ihre Rechte aufnahmefähig zu machen [34]): Dieser Satz steht nicht nur im schärfsten Gegensatz zu dem Gedanken von den „Menschenrechten" der Aufklärer; er geht auch in seiner Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen Recht und Pflicht weit über eine ähnlich klingende Äußerung Benthams hinaus, der in den „Anarchical Fallacies" sagt, man müsse die Menschen vor allen Dingen an ihre Pflichten erinnern; denn für ihre Rechte könnten sie schon allein sorgen [35]). Allerdings schließt er eine revolutionäre Haltung nicht aus; denn die Pflichten, die Coleridge erfüllt sehen möchte, sind nicht die, welche von den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen, von dem bestehenden Staat gefordert werden.

Coleridge hat den Glauben, daß sein Ideal sich einmal verwirklichen werde, daß die Entwicklung der Gesellschaft einem dauernden Entwicklungsprozeß unterliege, an dessen Ende Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der Welt herrschen würden [36]). Für die Gegenwart freilich verzweifelt er an der Möglichkeit der Schaffung einer idealen Gesell-

---

[33]) Theolog. Lect. 1795. [34]) E. I. 21.
[35]) Kent, a. a. O. S. 184. [36]) Vgl. Cestre, a. a. O. S. 192 ff.

schaftsform; die Verderbtheit der Menschen erscheint ihm zu groß, als daß man ohne Staat, ohne Regierung, ohne Zwang, ohne Ungleichheit auskommen könnte. Charakteristisch für diese Stimmung ist der Plan, den er im Jahre 1794 zusammen mit seinem Freunde Southey faßt, in Pennsylvanien, am Ufer der Susquehanna, ein vollkommenes Gemeinwesen zu errichten; nur ganz wenige Familien sollen dazu auserlesen werden; man will keine alten Menschen mitnehmen, weil sie notwendig durch ihre Vorurteile die Vollkommenheit des Ganzen stören müssen; Privateigentum soll es in dieser „Pantisokratie" nicht geben, unbedingte Gleichheit soll herrschen. Das Leben will man zwischen der für die wirtschaftliche Erhaltung notwendige Arbeit und geistiger Tätigkeit teilen — eine ideale Gesellschaftsform also soll geschaffen werden. Das aber scheint nur fern von den verderbten sozialen Zuständen möglich [37]).

Für die bestehende Gesellschaft hofft Coleridge nur auf eine schrittweise geistige Entwicklung. Trotz seiner lebhaften politischen Propaganda — die in Wirklichkeit allerdings mehr philosophischen als politischen Charakter gehabt haben dürfte — glaubt er nicht an die Wirksamkeit von politischen Maßnahmen, von Parteien. Er selbst ist niemals Mitglied einer Partei oder einer politischen Gesellschaft, die damals in England die Gedanken der Revolution zu verbreiten suchen. „The Government", schreibt er 1803 in einem Briefe, „I suppose, knew that both Southey and I were utterly unconnected with any party, or club, or society ... All such societies, under whatever name, I abhorred as wicked conspiracies ...". und er betont, daß er diesem Prinzip jederzeit trotz aller Versuchungen treu geblieben sei [38]). „My bias" sagt er 1796 im „Watchman", „is in favour of principles, not men: and though I may be classed with a party, I scorn to be of a faction" [39]).

---

[37]) Über den Plan der „Pantisokratie" vgl. L. I. 81 f., 101 ff., 138 und passim.

[38]) Memorials of Coleorton. Ed. William Knight, University of S. Andrews 1887, S. 17.

[39]) E. I. 105 f.

Das Vertrauen in die Zukunft, den Glauben, daß sein Ideal einmal verwirklicht werden könne, gibt Coleridge die französische Revolution; sie erscheint ihm als der Aufbruch zu einer neuen Zeit, in ihr sieht er die Kräfte am Werk, die die Voraussetzung einer Erneuerung der Menschheit bilden. Auf Frankreich setzt er seine ganze Hoffnung, Frankreich ist für ihn die Vorkämpferin der Freiheit.

Mit der Vergewaltigung der Schweiz durch die Franzosen im Jahre 1798 aber bricht seine Hoffnung zusammen. Er hätte ja schon vorher Grund genug gehabt, an der Verwirklichung seiner Ideale durch Frankreich zu zweifeln; zunächst jedoch verhindert seine Begeisterung, daß er die wirklichen Tatsachen sieht. Aber die Schweiz ist für ihn ein Symbol der Freiheit. Als ihr jetzt mit Waffengewalt eine neue Verfassung aufgezwungen wird, Teile ihres Gebiets geraubt und Widerstände mit brutaler Gewalt unterdrückt werden, als sie von den Verkündern der neuen Freiheit geplündert wird — da verliert Coleridge mit einem Schlage den Glauben an die Gerechtigkeit der französischen Revolution. Seine Hoffnungen brechen zusammen, und er sieht, was die Revolution in Wirklichkeit bedeutet. Weiter aber erweckt der Angriff auf die Schweiz in ihm die Angst vor einem französischen Angriff auf England, und damit erwacht in ihm eine starke Vaterlandsliebe, die wir zuerst in dem Gedicht „Fears in Solitude" beobachten. Die Verzweiflung an der Verwirklichung seiner Ideale und der Wandel des Empfindens seinem eigenen Volke gegenüber führen eine grundlegende Änderung seiner politischen Ansichten herbei. Aus dem Franzosenfeind wird der heftigste „Antigallikaner", und gleichzeitig aus dem Revolutionär ein konservativer Staatsphilosoph. Wie die Revolutionsbegeisterung bei Wordsworth und Southey verfliegt, als sie erkennen, wie wenig sich in Frankreich Ideal und Wirklichkeit decken, und wie sie mit dem Entsetzen vor der revolutionären Staatspraxis sich zu einem konservativen Staatsideal bekehren, so wandelt sich auch Coleridges Überzeugung. Was die Schriften und Reden Burkes, die er schon lange kennt, nicht vermocht haben, das bewirkt jetzt die

französische Politik. Aus der Erbitterung über die gewalttätige Außenpolitik des Revolutionsstaates erwächst die Kritik an den innerpolitischen Ergebnissen der französischen Revolution, darüber hinaus aber an der ganzen Philosophie der Aufklärung, der Coleridge die Verantwortung für alle äußeren Ereignisse der Revolution zuschreibt. Aus dem „Anti-Gallican" wird der „Anti-Jacobin"; der Kampf gegen das „Jakobinertum", d. h. gegen die Ideen, gegen die Philosophie der Revolution, wird zu einer der Lebensaufgaben Coleridges. Die Auseinandersetzung mit diesen Ideen, die die bestehende politische Ordnung zu zersetzen drohen, veranlaßt ihn, sich mit deren Bedeutung zu beschäftigen. Die Verteidigung zwingt ihn, den Sinn des Bestehenden zu zeigen und dessen Notwendigkeit nachzuweisen. Er wird also zum ausgesprochen konservativen Denker. Daß er aber dabei nicht reaktionär im Sinne eines starren, mechanischen Festhaltens am Bestehenden wird, ist schon aus der Beurteilung durch J. St. Mill zu entnehmen, die eingangs wiedergegeben worden ist.

Das entscheidende Moment für die Formung der neuen politischen Ideen Coleridges ist das Erwachen seines Nationalgefühls. Vor 1798 hatte ihm das Erlebnis des Verbundenseins mit seinem Volk gefehlt; so konnte auch der Begriff des Volkes in seinen politischen Überlegungen keine Rolle spielen. Er hatte nur vom Staat gesprochen und diesen ganz und gar vom Individuum aus gesehen. Mit dem Entstehen des Nationalbewußtseins bildet sich bei ihm nun ein ganz andersartiger Staatsbegriff heraus. Im Mittelpunkt seines politischen Denkens steht jetzt nicht mehr das Individuum, sondern die Nation und — als deren äußere Organisation — der Staat.

Drittes Kapitel.

Organizistische Staatsauffassung.

Sobald Coleridge seine revolutionäre, nur auf Kritik abgestellte Stimmung überwunden hat, den Sinn der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung anerkennt und sie gegen Angriffe zu verteidigen sucht, ist es nur natürlich, daß er auf die Gedanken desjenigen Mannes zurückgreift, der wenige Jahre zuvor als erster und wirkungsvollster Verteidiger des traditionsgebundenen Staatslebens gegen die Ideen der französischen Revolution aufgetreten war: Edmund Burke. Er hatte dessen politische Philosophie schon lange gekannt; die neuentstandenen Schriften Burkes hatte er wohl seinen Freunden auf der Universität vorgetragen und besprochen. Doch zu überzeugen hatte ihn Burke damals nicht vermocht — das konnte keine Philosophie, das konnte nur ein ursprüngliches Gefühl. Aber jetzt kommen Burkes Lehren seinem Suchen nach einem neuen, auf nationalem Empfinden beruhenden politischen Denken entgegen. Nachdem er sich auf die gleiche geistige Grundlage gestellt hat, auf der Burkes politische Ansichten beruhen, kann er auf diesen seine eigene Staatslehre aufbauen.

Burke hatte gegenüber der rationalistischen Betrachtungsweise der Aufklärer die historische Gebundenheit des staatlichen Lebens, die Notwendigkeit und den Wert der in Generationen erworbenen Erfahrung gezeigt. Er hatte gegenüber den individualistischen Prinzipien und der Betonung der Menschenrechte den Zusammenhang des Volkes und das historisch gewordene Recht in den Vordergrund gestellt, gegenüber der Forderung der politischen Gleichheit die Berechtigung der ständischen Gliederung und deren Auswirkung auf das politische Leben nachzuweisen gesucht. Wenn die Aufklärer — wie auch die Utilitarier — den Staat als eine bewußt konstruierte Interessengemeinschaft betrachteten, sah ihn Burke als eine durch die Jahrhunderte bestehende, Generation mit Generation verbindende natürliche Einheit. „The

State ought not to be considered as nothing better than a partnership agreement in a trade of pepper and coffee, calico or tobacco, or some other such low concern, to be taken up for a little temporary interest, and to be dissolved by the fancy of the parties. It is ... a partnership in all science; a partnership in all art; a partnership in every virtue, and in all perfection. As the ends of such a partnership cannot be obtained in many generations, it becomes a partnership not only between those who are living, but between those who are living, those who are dead, and those who are to be born [1])." So hatte Burke dem Begriff des „Contrat social", den er beibehielt, einen neuen Sinn gegeben. „Each contract of each particular State is but a clause in the great primaeval contract of eternal society, linking the lower with the higher natures, connecting the visible and invisible world, according to a fixed compact sanctioned by the inviolable oath which holds all physical and all moral natures each in their appointed place. This law is not subject to the will of those who by an obligation above them, and infinitely superior, are bound to submit their will to that law [2])." So sieht Burke den Staat, und, was für ihn dasselbe ist, das Volk, als eine von Gott gesetzte, ewige Ordnung an, mit der der Einzelmensch untrennbar verknüpft ist und in der die Gesamtheit der einzelnen Menschen zu einem alle Lebensgebiete umfassenden, durch die Generationen fortlebenden Ganzen zusammengeschlossen sind. Dem Gedanken des mechanisch konstruierten, als eine Summe der ihn bildenden Individuen begriffenen Staates setzt Burke die Auffassung von dem Staat als einer von Gott gewollten organischen Einheit entgegen; an die Stelle der mechanizistischen tritt die organizistische Staatsauffassung. Allerdings sind bei Burke noch Rückfälle in die mechanizistische Denkweise des 18. Jahrhunderts festzustellen, wie seine Definition des Begriffes „Volk" im

---

[1]) Reflections on the French Revolution; cit. MacCunn. The political Philosophy of Burke, London 1913, S. 59.

[2]) Reflections, MacCunn, S. 59.

„Appeal from the New to the Old Whigs" von 1791 zeigt: In dem Stand der bloßen Natur gibt es nichts, was man „Volk" nennen könnte. ... Die Idee „Volk" ist die Idee einer Körperschaft. Sie ist ganz und gar künstlich und wie alle anderen gesellschaftlichen Fiktionen durch gemeinsame Abmachungen entstanden. ... Wenn darum Menschen den ursprünglichen Vertrag oder die Abmachung brechen, welche einem Staat seine Form und seinen Inhalt als Körperschaft gibt, sind sie nicht länger ein Volk. Sie existieren nicht weiter als Körperschaft. ... Sie sind eine Anzahl lockerer, loser Individuen, nichts weiter. ... Ach, sie wissen nicht, wieviele mühsame Schritte getan werden müssen, bis sie sich zu einer Masse bilden, die eine wahre politische Persönlichkeit ist[3])." Das politische Denken Burkes, dessen wesentliche Leistung doch darin bestand, die Ideen des 18. Jahrhunderts überwinden zu helfen, ist also noch nicht einheitlich: mechanizistische und organizistische Staatsauffassung stehen sich noch unausgeglichen gegenüber.

Coleridge nun überwindet endgültig die politischen Ideen der Aufklärung. Er übernimmt die organizistischen Elemente der Burkeschen Staatsauffassung, allerdings ohne das theologische Moment, das bei Burke, wie ja in den oben wiedergegebenen Stellen aus den „Reflections" deutlich zu sehen ist, eine große Rolle spielt, und baut auf ihnen seine Staatslehre auf. Wir finden bei ihm als die Grundlage und Voraussetzung seiner politischen Ideen die Feststellung, daß Staat und Volk mehr seien als nur eine Summe von Individuen, als die die Aufklärung gesellschaftliche Gebilde angesehen hatte. „Unlike a million of tigers, a million of men is very different from a million times one man. Each man in a numerous society is not only co-existent with, but virtually organized into, the multitude of which he is an integral part[4])." Ähnlich sagt Coleridge im „Friend", der Mensch sei „organized into one body politic[5])", und in den „Table Talks" hören

[3]) cit. Richmond Lennox, Edm. Burke und sein politisches Arbeitsfeld, München 1923, S. 117 f.

[4]) Aids 347. [5]) Fr. 193.

wir, der Staat sei „a result from, not a mere total of, the parts[6])". Der Mensch ist also ein Teil eines gesellschaftlichen Gebildes, das organischen Charakter hat und nicht nur eine mechanische Summierung von Individuen darstellt, das also auf einer anderen Ebene steht als der Einzelmensch. Im Zusammenhang damit steht der auch von Burke übernommene Gedanke, daß diese organische Einheit dauernd einer Entwicklung unterliegt und doch im Wesen sich selbst gleich bleibt; die einzelnen Bestandteile nutzen sich ab, das Aussehen, die Form des Ganzen ändert sich, und doch bleibt der „body politic" derselbe: „For ever changing and the same for ever[7])." Durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind die Generationen unlösbar aneinander geknüpft; das Volk, der Staat bildet eine historische Einheit[8]). So bekommt der Staat den Charakter eines Organismus. Wie sich nun die Entwicklung eines Organismus nach einem ihm innewohnenden Gesetz vollzieht, so sieht Coleridge auch im Staat ein Wachstumsgesetz walten; der „body politic" entwickelt sich organisch und wird nicht nach einem vernunftmäßigen Plane aufgebaut, konstruiert, und dann in einer bestimmten Verfassung erhalten. Man kann sein Wachstum wohl fördern und hemmen; der bewußte Wille des Staatsmanns kann die Entwicklung stark beeinflussen — aber oft genug geht sie ohne oder gar gegen seinen Willen vor sich. Im Bilde eines Baumes schildert Coleridge einmal das Wachstum des Staates. Auf die Frage nach dessen Entstehung sagt er: „Laß die Geschichte diese Frage beantworten. Mit Blut wurde er gepflanzt — in Stürmen wurde er hin und her gerissen — die Ziege, der Esel, der Hirsch benagten ihn, der wilde Eber wetzte seine Hauer an seiner Rinde; die tiefen Narben kann man noch in seinem Stamm sehen; und die Spuren des Blitzes kann man noch in seinen oberen Ästen verfolgen. Und auch noch, als er zu seiner vollen Größe gewachsen war, auf der Höhe seiner Kraft, hat der Wind mehr als einmal seine stattliche Spitze auf den Boden gezwungen; er ist wie ein Bogen gebeugt worden und hat sich wieder aufgerichtet. Mächtigere

[6]) T. T. 115. [7]) E. III. 691. [8]) Vgl. Fr. 297, Ch. 69.

Kräfte waren am Werk, als Nützlichkeitserwägungen („Expediency") jemals wachriefen, ja, mächtigere, als der bloße Verstand begreifen kann[9])." Wie man das Wachstum einer Pflanze nicht nach rationalen Maßstäben beurteilen kann, sondern aus dem Wesen der Pflanze heraus verstehen muß, so darf man auch an die Entwicklung des Staates keine rationalen Maßstäbe anlegen; wie man eine Pflanze nicht konstruieren kann nach irgendwelchen Zweckmäßigkeitsgrundsätzen, so soll man Verfassungen nicht konstruieren. Für die „Constitution-Manufacturers" der französischen Revolutionszeit hat Coleridge nur Spott übrig; er bezeichnet es als Irrtum zu glauben, Staaten und Regierungen wie Maschinen konstruieren zu sollen, bei denen man jede Bewegung im voraus berechnen könne[10]).

Während aber Burke, dessen Staatsbegriff doch in starkem Maße organizistische Züge trägt, es immer vermieden hat, sich organizistischer Vergleiche bei der Darstellung seines Staatsbildes zu bedienen, finden wir solche in Coleridges Schriften häufig. Während Burke seine Vergleiche aus dem Gebiet des Mechanischen wählt (wenn er etwa den Staat mit einer Maschine vergleicht oder Bilder aus der Architektur anwendet), während er sogar Vergleiche zwischen biologischen und politischen Gebilden ausdrücklich ablehnt, weil er befürchtet, daß aus ihnen der Gedanke an einen natürlichen Verfall der letzteren sich ergeben und dieser dem politischen Passivismus und Fatalismus den Weg bereiten könne[11]), setzt Coleridge den Ausdruck „body politic", den er mit Vorliebe für den Staat gebraucht, ausdrücklich zu dem Begriff des menschlichen, tierischen und pflanzlichen Organismus in Parallele; so wird man diesen Ausdruck, der ja an sich noch keine organizistische Bedeutung zu haben braucht (so wendet ihn Hobbes für seinen mechanizistischen Staatsbegriff an), bei Coleridge am besten mit „politischer Organismus" übersetzen[12]). Überall finden wir bei ihm Vergleiche zwischen

[9]) L. S. I. 317. [10]) L. S. I. 324.

[11]) Letter to Elliot, 1795; cit. MacCunn, a. a. O. S. 63.

[12]) „... it would be difficult in the whole compass of language to find a metaphor so commensurate, so pregnant, or suggesting so

dem politischen und dem biologischen Organismus. So nennt er 1814 im „Courier" die Berufsgruppen, Behörden, Gewohnheiten das Skelett und die Blutgefäße des „body politic", während er als das Blut, das im Gegensatz zu diesen festen Gebilden durch den Körper strömt, die Menschen bezeichnet. Kurz vorher spricht er von geheimen politischen Gesellschaften als von Geschwulsten am Staatskörper, die diesem einen Teil seiner Nahrung entzögen und oft genug verbraucht oder vergiftet in den Blutkreislauf zurückgäben[13]. In „Church and State" erläutert er den Wesensunterschied zwischen den geistigen Kräften und den festen Organisationen des Staatslebens durch einen organizistischen Vergleich: Im „body natural" gibt es neben den an feste Organe gebundenen Kräften (etwa dem Blut) auch frei strömende, die den magnetischen oder galvanischen Strömen in unorganischen Körpern ähnlich sind. Diese beiden verschiedenen Arten von Kräften findet Coleridge auch im politischen Organismus wieder: In den Ständen, im Parlament, in der Regierung einerseits — dort ist das Leben des Staates in feste Bahnen gebracht — und im geistigen Leben der Nation („the indeterminable, but yet actual influences of intellect, information, prevailing tendencies...") andererseits, das eine den freiströmenden Kräften des biologischen Organismus entsprechende Rolle spielt[14]. Coleridge hält sich aber frei von so groben Vergleichen, wie wir sie zehn Jahre nach seinem Tode in Bluntschlis „Psychologischen Studien zu Staat und Kirche" finden, der in einzelnen staatlichen Institutionen Analogien zu Organen des Körpers (Herz, Lunge, Kopf usw.) sucht, und bemüht sich nur, durch seine Parallelen das Wesen des Organischen herauszuarbeiten. Besonders klar wird das an dem Gedanken der potentiellen Kräfte, die Coleridge beim biologischen wie beim politischen Organismus sieht. Hier finden wir den Begriff des Wachstums, den Burke auf das politische Leben übertragen hatte, in vertiefter Form wieder.

---

many points of elucidation, as that of body politic, as the exponent of a State or Realm. ... The correspondence between the body politic and the body natural holds even in the detail of application." Ch. 90.

[13]) E. III, 684. [14]) Ch. 90.

Ein Organismus muß immer eine Entwicklung vor sich haben; ein Teil seiner Kräfte und Formen muß potentiell in ihm ruhen. So fordert Coleridge, daß in einem gesunden Staatskörper ein richtiges Verhältnis von potentiellen Kräften („Latent or dormant power") zu den wirkenden („actual") Kräften bestehe. Bei den wirkenden Kräften unterscheidet er, wie wir eben gesehen haben, die organisierten und die freiströmenden; beide zusammen stellt er in Gegensatz zu den potentiellen Kräften der Nation. In einer demokratischen Republik und einer absoluten Monarchie findet er als gemeinsames Kennzeichen, daß die gesamten Kräfte des Staats entwickelt sind; nichts bleibt keimhaft, als Potenz; der ganze Wille des „body politic" ist in jedem Augenblick aufgeboten. Das scheint ihm ein ungesunder Zustand. In England dagegen sieht er ein gesundes Verhältnis der wirkenden zu den potentiellen Kräften. Gerade das, was andere der englischen Verfassung zum Vorwurf machen, die Unbestimmtheit, der Mangel an einer klaren Umschreibung der politischen Rechte, ist ein Vorzug, weil es eine reiche Entwicklungsmöglichkeit läßt [15]).

Wenn Coleridge so den Staat als eine organische Einheit charakterisiert, so fehlt doch bei ihm der — bei organizistischen Vergleichen naheliegende — Gedanke der Notwendigkeit eines Verfalls des „politischen Organismus". Selbst Hume, dessen Staatsauffassung doch alles andere als organizistisch ist, hatte geglaubt, das Gesetz aufstellen zu können, daß „death is unavoidable to the political as to the animal body [16])". Gerade weil ihm dieser Gedanke — wie oben erwähnt — verderblich erschien, hatte ja Burke den Vergleich von gesellschaftlichen mit biologischen Gebilden abgelehnt. Coleridge nun hat die Folgerung aus der Organismusparallele, daß der „body politic" wie der „body natural" einen natürlichen Verfall erleiden müsse, niemals gezogen; sie liegt seiner ganzen Staatsauffassung auch völlig fern. Er hat überhaupt

[15]) Vgl. Ch. 101 ff.

[16]) Stephens, English Thought in the Eighteenth Century, II. S. 181.

nicht die Absicht, aus seinen organizistischen Vergleichen Schlüsse für das Staatsleben zu ziehen; er ist sich durchaus bewußt, daß es sich dabei immer nur um Bilder handeln kann, um Analogien, die gar nichts für das Wesen des Staates beweisen, sondern nur dazu dienen sollen, seine Auffassung von der Natur des Staates zu erläutern [17]). Den wesentlichen Unterschied zwischen einem „body politic" und einem „body natural", zwischen einem politischen und einem biologischen Organismus findet er nun darin, daß die Glieder des letzteren nichts als Glieder sind und, losgelöst vom Ganzen betrachtet, keinen Sinn haben und ohne Zusammenhang mit diesem nicht leben können, während die Menschen nicht nur Glieder des Staates sind, sondern auch ein individuelles Leben führen und einen eigenen Sinn erfüllen. Diesen Unterschied drückt Coleridge aus, wenn er sagt, der Staat sei ein Zwischending zwischen einem organischen und einem unorganischen Körper, weil er notwendig aus selbständigen Individuen bestehe [18]). Der Staat ist zwar eine natürliche, organische Einheit; er ist mehr als nur eine Summe der ihn bildenden Menschen, aber er schmilzt doch die einzelnen Bestandteile nicht so völlig ein, daß sie nicht weiter als Individuen bestünden [19]).

Coleridge ist auch nach seiner politischen Wandlung immer am Menschen als Menschen interessiert — man kann wohl sagen: viel stärker als an politischen Dingen. Aber er trennt jetzt scharf die individuelle von der politischen Sphäre. Es ist für ihn selbstverständlich, daß der Staat die Individualität seiner Glieder nicht unterdrücken darf — ohne freie Entwicklung der Menschen als Menschen hat er selbst keine lebendige Kraft, kein Lebensblut —, aber andererseits bilden diese, so sehr sie auch ihr Eigenleben führen, eine organische Einheit, die in einer anderen Ebene als das Individuum lebt. Coleridge weist so dem Menschen eine Doppelstellung zu: Er ist Individuum mit eigenen Belangen (z. B. religiösen), die abseits von allen staatlichen Interessen liegen, und er ist Glied eines politischen Organismus, eines Staates.

---

[17]) Ch. 90. [18]) T. T. 155. [19]) T. T. 155.

Auf diesen für die Staatsauffassung Coleridges charakteristischen Gedanken wird später noch ausführlich einzugehen sein. Kennzeichnend dafür ist ein Satz aus dem „Friend“: „The true patriot ... will reverence not only whatever tends to make the component individuals more happy, and more worthy of happiness; but likewise whatever tends to bind them more closely together as a people; that, as a multitude of parts and functions make up one human body, so the whole multitude of his countrymen may ... be organized into one body politic. But much as he desires to see all become a whole, he places limits even to his wish, and abhorrs that system of policy, which would blend men into a State by the dissolution of all those virtues which make them happy and estimable as individuals“ [20]).

Unter diesem Vorbehalt, daß es sich nämlich bei dem Vergleich zwischen „body politic“ und „body natural“ immer nur um eine Analogie handelt, daß, mit anderen Worten, der Staat kein Organismus ist, sondern nur organismusähnlichen Charakter hat, wird man die Staatsauffassung Coleridges organizistisch nennen müssen; dieser Ausdruck bezeichnet ihr Wesen am deutlichsten und stellt sie am klarsten in Gegensatz zu der politischen Philosophie, die sie bekämpfen will.

Viertes Kapitel.

Der Staat im engeren Sinne.

Wenn wir den Charakter der Staatsauffassung Coleridges als organizistisch erkannt haben, so ist damit noch nichts ausgesagt über die Struktur, die er dem Staatsorganismus zuschreibt. Nur soviel können wir von vornherein erwarten, daß er den Staat nicht als eine homogene Masse aus einander gleichen und gleichwertigen Individuen ansehen wird. Bei dem individualistischen Staatsbilde der Aufklärungsphilosophie kann man von einer Gliederung des Staates nicht

[20]) Fr. 193 f.

sprechen; ein organismusähnliches Gebilde muß aber irgend wie gegliedert sein. Dem Gedanken der politischen Gleichheit hatte nun Burke den Begriff der ständischen Gliederung entgegengesetzt; eine harmonische Verbindung von Königtum, Armee, Kirche, Adel und Bürgertum, in der jedes dieser Glieder seine besondere Aufgabe und seine besondere Form haben sollte, war ihm als die „wahre moralische Gleichheit der Menschen" erschienen, „weit entfernt von jener phantastischen Grille, welche dem, der den dunklen Weg eines arbeitsamen Lebens wandeln soll, falsche Ideen und eitle Erwartungen vorspiegelt und ihm die reelle unvermeidliche Ungleichheit erschwert und verbittert"[1]). Diese Auffassung von der ständischen Gliederung blieb dann ein Bestandteil der romantischen Staatsanschauung; welche Form er bei Coleridge annimmt, und wie dieser sich allgemein die Struktur des Staates vorstellt, wird jetzt im einzelnen zu untersuchen sein.

Wir müssen dabei zunächst feststellen, daß er das Wort „Staat" in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Wenn er den Staat als eine organische Einheit bezeichnet, die einem ihr innewohnenden Wachstumsgesetz unterliegt und sich aus ihm heraus entwickelt, so will er damit natürlich nicht leugnen, daß das äußere Leben des Staates durch die Gesetzgebung bewußt gestaltet wird und gestaltet werden muß; das Wachstumsgesetz schaltet nicht die gesetzgeberische Tätigkeit aus. Er will der gesetzgeberischen Arbeit nur eine Grenze ziehen und verhindern, daß sie die natürlichen Grundlagen des nationalen Lebens vergißt und dieses nach rationalen, abstrakten Ideen in angeblich allgemeingültige Formen einzuzwängen sucht. Er unterscheidet nun die äußere Organisation des Volkes, die bewußt durch die Gesetzgebung geformt wird, als den „Staat im engeren Sinne" von der Nation, dem „Staat im weiteren Sinne" als der organischen Einheit aller — geistigen und materiellen — Kräfte des Volkes. Wir finden diese beiden Ordnungen allerdings erst in „Church and State" ausdrücklich einander gegenübergestellt; Coleridge

[1]) Reflect., übers. von Gentz; cit. Gisela v. Busse, Die Lehre vom Staat als Organismus, Berlin 1928, S. 78.

macht die Unterscheidung, bewußt oder unbewußt, aber schon von Anfang an; wir müssen sie unserer Darstellung zugrundelegen; ohne sie läßt sich das politische Denken Coleridges gar nicht verstehen. Seine Auffassung vom „Staat im engeren Sinne" wird zunächst behandelt werden.

Aus der englischen Tradition heraus ist für Coleridge eine parlamentarische Vertretung selbstverständlich; königlicher Absolutismus — darüber wird bei der Darstellung seiner Auffassung vom Königtum zu sprechen sein — ist für ihn gleichbedeutend mit Despotismus, den er ebenso haßt wie die Revolution. Eine parlamentarische Vertretung also muß es geben; aber sie darf nicht aus dem Prinzip der Delegation auf Grund von persönlichen Rechten der Individuen gebildet werden, sondern soll eine Repräsentation von Besitz, Interessen, von Ständen sein[2]). Nun stand ja die Theorie der Aufklärungsphilosophie, daß das Wahlrecht ein persönliches, „natürliches" Recht sei, im schärfsten Widerspruch zu der Auffassung der älteren englischen Staatstheoretiker und Politiker. Der ältere Pitt hatte sich ganz klar in dem Sinne ausgesprochen, daß Besitz, vor allem Grundbesitz, im Parlament vertreten werden solle; und diese Meinung war von allen bedeutenden Staatsmännern oder politischen Denkern, ob sie Whigs oder Tories waren, geteilt worden[3]). Auch Burke hatte sie vertreten. So ist es natürlich, daß Coleridge sie übernimmt und zur Grundlage seiner Auffassung von der Organisation des Staates macht. Als Grundlage des „Staates im engeren Sinne" betrachtet er seit 1799 das Eigentum und die mit diesem verknüpften Interessen und Interessengruppen. Die Entstehung von Landeigentum bildet nach seiner Meinung die Ursache für die Entstehung von Staaten. Der Mensch lebt von Anfang an im gesellschaftlichen Zustande; die Struktur der Gesellschaft ist aber nicht ursprünglich der Staat, sondern die Familie, der Stamm. Staaten sind erst entstanden, als es zur Bildung von Grundbesitz gekommen war. Wo es keinen Grundbesitz gibt, etwa wie bei den Indianern oder den

[2]) Ch. 43; vgl. auch T. T. 120 und E. III. 826.

[3]) Vgl. Kent, a. a. O. S. 20.

Eskimos, gibt es auch keinen Staat[4]. In welcher Weise die Entstehung von Staaten vor sich gegangen sein soll, ob es sich dabei etwa um eine bewußte Bildung handelt, sagt Coleridge nicht. Auf keinen Fall denkt er an einen Staatsvertrag, den er als historischen Vorgang ausdrücklich ablehnt; er geht hier über Burke hinaus, der sich in dieser Frage niemals hatte ganz klar werden können. Coleridge will die Lehre vom Staatsvertrag höchstens als eine Umschreibung der moralischen Pflichten der Glieder des Staates gegeneinander gelten lassen[5]).

Wie nun nach seiner Meinung die Entstehung des Staates mit der des Grundbesitzes zusammenfällt, so muß auch der Aufbau der staatlichen Organisation, die Machtverteilung im Staate, durch das Eigentum bestimmt sein, allerdings nicht nur durch den Grundbesitz, obwohl Coleridge diesem eine überragende Bedeutung für das Staatsleben zumißt; auch das freie, nicht an den Boden gebundene, in Handel, Industrie, Gewerbe verkörperte Eigentum soll nach seiner Auffassung entscheidenden Anteil am Staatsleben haben. Schon 1799 fordert er in der Morning Post, daß Regierungen auf Eigentum begründet sein müßten, und erklärt den Staat für gut, in dem das Eigentum sicher sei und „zirkuliere", für den besten aber denjenigen, der jedem Bürger einen seinem Eigentum entsprechenden Anteil an der Macht im Staate gebe[6]). Noch beschränkt er freilich die Gültigkeit dieses Urteils auf „the present race of Mankind", wie er auch im Januar 1800 in einem Brief an Southey die Meinung ausspricht, daß die Bedeutung des Eigentums für das Staatsleben eines Tages durch die Herrschaft der Bildung abgeschwächt werden würde[7]); aber diese Einschränkung verschwindet sehr bald aus seinen Darstellungen, und wir finden die Forderung, daß die politische Macht dem Besitz entsprechen müsse, in allen Schriften bis zu „Church and State"[8]). Aus der Tatsache, daß das Eigentum seiner Natur nach ungleich sein muß, er-

---

[4]) Ch. 87 f.; Fr. 126. [5]) Fr. 108. [6]) E. II. 330 f.
[7]) L. I. 323, [8]) z. B. Fr. 140.

gibt sich dabei für ihn die Selbstverständlichkeit der Ungleichheit der politischen Rechte [9]).

Also nicht auf persönlichen Rechten, auf „Menschenrechten", soll die Organisation des Staates aufgebaut sein, sondern auf dem Eigentum. In „Church and State" erklärt es Coleridge für einen ungesunden Zustand der staatlichen Organisation, wenn irgendwelchen Bevölkerungskreisen direkter politischer Einfluß gewährt werde, die keinen festen persönlichen Besitz hätten, und nur auf Grund von persönlichen Rechten [10]). Auf der anderen Seite muß aber den Bevölkerungsschichten, die zu Besitz gelangt sind, ein Anteil an der Macht im Staate gewährt werden [11]) [12]). Grundsätzlich ist für Coleridge die Voraussetzung eines gesunden Staatslebens, daß die Zirkulation des Eigentums nicht behindert oder gar gänzlich aufgehoben wird, und daß für alle Menschen die Möglichkeit besteht, Besitz und damit politische Macht zu erlangen [13]).

Der Gedanke, der Coleridges Auffassung vom Eigentum als Grundlage der staatlichen Organisation zugrundeliegt, ist der, daß die Machthabenden durch ihre materiellen Interessen mit den Interessen des Staates verknüpft sein müssen, weil ihm nur so die Gewähr gegeben zu sein scheint, daß sie diese wahren werden. Bildung bietet nach seiner Auffassung diese Gewähr nicht; denn sie gibt keine Sicherheit für Selbstlosigkeit und Weisheit, sie macht die Menschen nicht von ungesunden Leidenschaften frei. Aber nur wenn dies der Fall wäre, dürfte man politische Rechte von Bildung abhängig machen. So aber bleibt nur die Möglichkeit, den Menschen

---

[9]) Vgl. T. T. 121.

[10]) „without those fixed or tangible possessions, freehold, copyhold, or leasehold, in land, house, or stock." Ch. 92.

[11]) Ch. 94.

[12]) Die Kritik Coleridges am zeitgenössischen England, auf die wir hier nicht einzugehen haben, beruht auf der Feststellung, daß die Machtverteilung im Staat nicht mehr im richtigen Verhältnis zu der wirtschaftlichen Struktur Englands stehe.

[13]) Vgl. Fr. 140; Ch. 93; Forderung, daß das Eigentum „zirkulieren" müsse, schon 1799; E. II. 331.

durch seine Interessen an den Staat zu binden und das Eigentum als Grundlage der politischen Ordnung anzusehen [14]).

Es muß aber betont werden, daß die für Coleridge selbstverständliche Voraussetzung bei dieser Auffassung der Gedanke bildet, daß jeder Besitz wie jedes Recht mit Pflichten verknüpft ist. Wie wir gesehen haben, war sich Coleridge auch schon in der Zeit seiner Revolutionsbegeisterung immer des Zusammenhanges zwischen Recht und Pflicht bewußt gewesen. Indem er jetzt das Eigentum als „trust" erklärt, erhält er die Möglichkeit, es als Basis der politischen Machtverteilung anzuerkennen und ihm damit eine zentrale Stellung im politischen Leben zuzuweisen. In den „Reflections" hatte Burke gesagt: „All persons possessing any portion of power ought to be strongly and awfully impressed with an idea that they act in trust; and that they are to account for their conduct in that trust to the one great master, author, and founder of society" [15]). Dieser „trust"-Gedanke gewinnt für Coleridges politische Philosophie grundlegende Bedeutung. „There are no rights without corresponding duties" [16]), und „When shall we return to a sound conception of a right to property — namely as being official, implying and demanding the performance of commensurate duties" [17]) — diese Sätze erklären erst, wie es möglich ist, daß Coleridge das Eigentum als die Voraussetzung für die Beteiligung an der Macht im Staate erklären kann. Über seine Auffassung vom Grundbesitz als „national trust" wird noch besonders zu sprechen sein; er sieht aber überhaupt jede Art von Besitz als anvertrautes Gut an, für dessen Verwendung man Gott und seinem Volke verantwortlich ist. Diese Pflicht besteht einmal in der Erfüllung der mit dem Besitz verknüpften politischen Funktion im Staatsleben [18]); weiter aber in der Sorge für die Menschen, die von dem Besitz abhängig sind. Die Menschen sind das „unveräußerliche und unübertragbare Eigentum der Nation"; für die Förderung ihrer geistigen und materiellen Lebens-

---

[14]) Ch. 92 ff. [15]) MacCunn, a. a. O. 128. [16]) T. T. 153.
[17]) T. T. 220. [18]) Darüber s. u. S. 39 ff. u. 63 ff.

bedingungen muß jeder bürgen, der das Schicksal von Menschen in der Hand hat, ob er nun Landeigentümer oder Fabrikbesitzer ist; alle Inhaber von Besitz sind „proprietary trustees“ [19]).

Bei der Forderung nach Aufbau der staatlichen Organisation auf den Interessen denkt nun Coleridge aber nicht an die Interessen des Individuums, sondern an Interessengruppen. Die Interessen des Landes sieht er nach dem Vorbilde von Burke und älterer englischer Denker in zwei große Gruppen gegliedert, den Grundbesitz und den Geldbesitz, das an den Boden gebundene und das freie Eigentum. Schon Bolingbroke hatte 1738 im „Patriot King“ „landed men“ und „monied men“ im Hinblick auf die Verfassung unterschieden; er hatte gesagt, die Tories repräsentierten „the bulk of the landed interest“. So nennt Coleridge seit 1799 die beiden Interessengruppen „landed interest“ und „monied interest“. In „Church and State“ wird dafür „Landed Property“ und „Personal Interest“ gesetzt; unter dem ersten versteht Coleridge den Grundbesitz, unter dem zweiten das städtische Bürgertum. Der Grundbesitz wird eingeteilt in „Peers“ (der hohe Adel, der Sitz und Stimme im Oberhaus hat) und „Gentry“; das städtische Bürgertum sieht er in vier Klassen gegliedert: „the mercantile, the manufacturing, the distributive, and the professional class“; zur letzteren rechnet Coleridge die freien Berufe, die Ärzte, Juristen usw., nicht aber die gelehrten Berufe, die — wie die Geistlichen und Lehrer — nicht zu den „Citizens“, sondern zum „National Clergy“, d. h. zu den Gliedern der „Nationalen Kirche“, gezählt werden [20]). Diese vier Klassen sind die Exponenten des beweglichen und persönlichen Besitzes, während die grundbesitzenden Klassen durch den Boden gebunden sind, wobei ihr Besitz — was Coleridge besonders wichtig erscheint — nicht dem einzelnen, sondern der Familie gehörig, also kein freier, persönlicher Besitz ist [21]).

---

[19]) Vgl. L. S. II, 433 ff.
[20]) Darüber s. u. S. 60.
[21]) Vgl. hierzu Ch. 25 ff.

Coleridge spricht dabei von der „Gentry" im Gegensatz zu den „Peers", den Gliedern des Oberhauses; der Begriff „Gentry" umfaßt sowohl den niederen Landadel wie auch diejenigen Grundbesitzer, die keinen Adelstitel führen. Diese letzteren stehen aber nach ihrem Wesen und ihrer gesellschaftlichen Stellung dem niederen Adel sehr nahe; Coleridge selbst nennt die beiden Klassen „Peers" und „Gentry" auch „Major Barons" und „Minor Barons"; er macht niemals einen Unterschied zwischen der Bedeutung von Grundbesitz und Adel; man kann wohl sagen, daß er beide als identisch ansieht. Seine Unterscheidung von „landed interest" und „monied interest", zwischen Grundbesitz und städtischem Bürgertum, wird in dieser Arbeit daher des öfteren auch als die Gegenüberstellung von Adel und Bürgertum bezeichnet werden.

Coleridge gebraucht also hier das Wort „Klasse" im Sinne von Berufsgruppe; er unterscheidet diese Art von Klassen von dem Gebrauch des Wortes in der Verbindung „höhere, mittlere und untere Klassen" der Gesellschaft; dieser Einteilung spricht er jede Bedeutung für das Verfassungsleben ab; wenn er sie gelegentlich selbst gebraucht, so tut er es nicht im Hinblick auf dieses; er bestreitet ausdrücklich, daß es eine scharfe Gliederung dieser Art gebe; wenn man eine solche der Verfassung zugrunde legen wollte, müßte man ganz willkürliche Trennungsstriche ziehen [22]). Im Gegensatz zu den einzelnen „Klassen" des Bürgertums nennt er Grundbesitz und Bürgertum in ihrer Gesamtheit die „Stände" („estates" oder „orders") des Staates; als dritten „Stand" werden wir später den „National Clergy", d. h. die Glieder der „Nationalen Kirche", kennen lernen.

Für ein gesundes Staatsleben erklärt Coleridge es nun für notwendig, daß zwischen den beiden Interessengruppen, zwischen Grundbesitz und Bürgertum, ein Zustand des Gleichgewichts besteht; die Verfassung des Staates ist für ihn weiter nichts als das Gesetz des Gleichgewichts. Schon 1800 äußert er in der „Morning Post" die Befürchtung, daß durch eine

---

[22]) T. T. 121.

Stärkung der Monopolstellung des englischen Handels in Europa eine Überlegenheit des „monied interest" über das „landed interest" Englands verursacht werden könnte, die für die Verfassung verhängnisvoll werden müßte[23]). Die Notwendigkeit des Gleichgewichts wird auch später immer wieder betont. Coleridge übernimmt also den für das englische politische Denken charakteristischen Begriff der „balance of interest"; über die besondere Bedeutung, die er ihm gibt, wird später zu sprechen sein.

Seine Forderung nach Gleichgewicht der Interessen sieht Coleridge der Idee nach im englischen Parlament verwirklicht. Allerdings erscheint hier das Gleichgewichtssystem etwas kompliziert — es ist ja überhaupt niemals als eine genau ausgewogene Gleichheit zweier Kräfte zu verstehen, sondern als die Fähigkeit beider, sich gegeneinander zu behaupten —, da sich im Ober- und Unterhaus nicht Grundbesitz und Bürgertum gegenüberstehen, sondern die Gentry zusammen mit den „Citizens" im Unterhause vertreten ist. Trotzdem sieht Coleridge der Idee nach das Gleichgewicht zwischen den beiden Ständen gewahrt, weil — theoretisch wenigstens — die Mehrheit der Abgeordneten des Unterhauses von den vier Klassen des Bürgertums gestellt wird, während die der Gentry nur eine wesentliche Minderheit bilden. Infolge dieser Anordnung kann nun weder das Bürgertum den Grundbesitz schädigen, noch kann dieser die Rechte des Bürgertums unterdrücken, auch wenn sich Peers und Gentry zusammentun; es muß aber auch jeder Angriff scheitern, den Gentry und Citizens zusammen auf die Peers unternehmen, die Coleridge als die Spitze und die natürlichen Beschützer des gesamten erblichen Adels ansieht. Allerdings ist, wie Coleridge genau weiß, diese Ordnung verletzt, da in Wirklichkeit ein großer Teil der Abgeordnetensitze, die eigentlich von den Bürgern besetzt werden sollten, in den Händen des Grundbesitzes ist: Das Gleichgewicht ist gestört, die Verfassung nicht in Ordnung[24]).

---

[23]) E. I. 273. [24]) Ch. 30 ff.

Coleridges Forderung nach einem Verhältnis des Gleichgewichts zwischen den Interessengruppen ist aber nicht von der Betrachtung der Organisation des Staates aus zu verstehen, sondern erst aus der Bedeutung, die er diesen Interessengruppen für die Nation, den Staat im weiteren Sinne, zuschreibt.

Den Gegensatz zwischen den beiden Interessengruppen Landbesitz und persönlicher Besitz nennt Coleridge in „Church and State" den Gegensatz von „Permanence" und „Progression", von „Dauer" und „Fortschritt". Der Grundbesitz stellt das beharrende, der freie Besitz das fortschrittliche Element im Staatsleben dar. Das gilt zwar auch für die Organisation des Staates im Sinne ihrer Erhaltung und Fortentwicklung, in viel tieferem Sinne doch aber für die Nation als die organische Einheit aller geistigen und materiellen Kräfte des Volkes.

Daß Adel und Grundbesitz die Dauer im Staatsleben verkörpern, hatte schon Burke gelehrt, so etwa, wenn er in den „Reflections on the French Revolution" die Meinung aussprach: „The power of perpetuating our property in our families ... tends the most to the perpetuating of society itself". „Der Adel", sagt Meusel[25]) von Burke, „der mehr als ein anderer Stand seine Vorfahren und Nachkommen im Auge habe, ist ihm die große Kette, welche alle Generationen eines Volkes miteinander verknüpft, die Trägerin der politischen Tradition". In diesem Sinne spricht auch Coleridge schon 1800 in der „Morning Post" vom Adel als dem „landed and permanent interest"[26]). In seinen Vorträgen über Shakespeare 1818 rühmt er des Dichters „veneration for ... those classes which form the permanent elements of the state"[27]). Primogenitur, erbliche Titel, Familientradition beim Adel, Festhalten an alten Gebräuchen und Vorurteilen beim Bauern immer bringt die Bindung an den Boden eine Tendenz zur Beharrung mit sich[28]). Als den beharrenden Faktor im

[25]) a. a. O. S. 72. [26]) E. II, 361. [27]) Lect. 1818, S. 70. [28]) Ch. 25 f.

Leben einer Nation sieht Coleridge den grundbesitzenden Adel an (das Bauerntum spielt ja in England keine Rolle mehr). Infolge der Einrichtung der Primogenitur, so sagt er, ist der Grundbesitz des Adels nicht Eigentum des Einzelmenschen, sondern er gehört der Familie, dem Geschlecht, welches Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschließt. Dadurch hat der Adel die Eigenschaft, daß er die Generationen des Volkes aneinander bindet[29]). Die Bindung des Grundbesitzes an die Familie bezeichnet Coleridge als ein altes Recht, das sowohl bei den alten Juden wie bei den germanischen Völkern gegolten habe[30]). Das Land ist Eigentum nicht des Individuums, sondern des Geschlechts; damit ist es aber letzten Endes Eigentum des Staates, der Nation, für die es das Geschlecht, bzw. der jeweilige Besitzer, nur als zu treuen Händen anvertrautes Gut verwaltet: „The land ist not yours; it was vested in your lineage in trust for the nation"[31]): Das ist nach Coleridges Ansicht ein alter Grundsatz der englischen Verfassung. Wie in den Vorträgen von 1795 erinnert er an das Halljahr des Alten Testaments, in dem alles Landeigentum, das verkauft worden war, wieder an die Familie zurückfallen sollte. Aber während er 1795 das Mosaische Gesetz dahin auslegte, daß es eine Gleichheit des Besitzes und damit die Gleichheit der Bürger sichern wollte, zieht er es jetzt heran, um die Bindung des Grundbesitzes an das Geschlecht und damit die Verkörperung des Dauernden im Staatsleben durch den Grundbesitz als uralte und auf göttlichen Ursprung zurückgehende Einrichtung darzustellen[32]). Aus dem Gedanken, daß der Grundbesitz nicht dem einzelnen, sondern seinem Geschlecht als dem Treuhänder der Nation gehöre, ergibt sich die Forderung, daß er unverkäuflich sein müsse. Er ist zwar Privatbesitz, aber seine Besitzer haben doch kein unbeschränktes Verfügungsrecht über ihn (oder richtiger: sie sollen es sich nicht anmaßen!); sie dürfen das Land niemals als Handelsware betrachten[33]). Der Grund-

---

[29]) Vgl. Lect. 1818, 70; Ch. 69; Fr. 297. [30]) Ch. 42 ff.
[31]) Ch. 55. [32]) Ch. 42. [33]) Ch. 42. Vgl. auch L. S. II. 431.

besitz ist der Familie anvertraut, damit die Dauer im Staatsleben gesichert ist; daneben verbindet sich noch ein anderer Gedanke mit dem Begriff des „trust“: Der einzelne Grundbesitzer muß seinen Besitz zum Wohle des Ganzen verwenden, indem er für die von ihm abhängigen Menschen sorgt. In diesem Zusammenhange kommt es aber vor allem auf die Feststellung an, daß Coleridge den Adel infolge seiner Bindung an die Familie als den Träger der Tradition im Staate sieht; er ist es vor allem, der das Gefühl für die Dauer, für die Verknüpfung mit der Vergangenheit wachhält. Tradition hat aber noch eine andere Bedeutung für die Nation: Die größte Gefahr für ein Volk sieht Coleridge in der Übersteigerung des Krämergeistes, des „spirit of trade“, der das ganze Leben der Nation zu einem Handelsgeschäft zu machen droht, wenn er kein Gegengewicht findet. Durch das Festhalten an alten Gebräuchen, an dem Gefühl für Ehre (reputation), durch die Gewohnheit an Über- und Unterordnung, an Rang und Würde kann nun der grundbesitzende Adel ein solches Gegengewicht sein[34]).

Die Erblichkeit des Besitzes bedingt nicht nur eine besondere geistige Haltung des Adels, die ihn vom Bürgertum unterscheidet, sondern sie gibt ihm auch eine besondere Stellung in den praktischen Fragen des Verfassungslebens: Er ist durch seine wirtschaftliche Unabhängigkeit für ungesetzmäßige Einflüsse der Krone unzugänglich und bildet daher eine Beschränkung der königlichen Macht. In den ersten Jahren nach der Änderung seiner Stellung zur Nation steht Coleridge noch in Opposition zur Regierung und bekämpft die Beeinflussung der Abgeordneten durch die Krone; in dieser Zeit betont er die Bedeutung des Adels als Bollwerk der verfassungsmäßigen Freiheiten[35]). Ohne Erblichkeit, so sagt er, ist Besitz käuflich, der Bestechung zugänglich. Schon durch die Versorgung der jüngeren Söhne des Adels hat die Regierung die Möglichkeit eines ungebührlich starken Ein-

---

[34]) Vgl. Fr. 172; E. II. 669; L. S. II. 402; angedeutet schon 1799: E. I. 185. [35]) E. II. 525: 1802.

flusses auf diesen. Der Ernennung von neuen Peers durch die Krone soll eine Grenze gezogen werden, damit die Unabhängigkeit des Adels gewahrt bleibt [36]). Das „monied interest" ist erfahrungsgemäß ministerialen Einflüssen leicht zugänglich [37]). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Coleridge später, auch wenn er nicht mehr im Gegensatz zur Regierung steht, Adel und Freiheit zusammen nennt, wenn er im „Friend" erklärt, Freiheit könne in England ohne Rangunterschiede und ohne Gesetze, die die Privilegien schützten, nicht bestehen [38]). Die Vorrechte des Adels wirken also im Verfassungsleben im Sinne der Beharrung als Sicherung der Freiheit.

Sobald Coleridge die Bedeutung des Adels für die Nation erkennt, hören wir nichts mehr von einer Forderung nach Abschaffung der Privilegien. 1799 in der „Morning Post" führt er zugunsten des englischen Adels an, daß dieser in England eine soziale Gleichheit geschaffen habe, die eine Kompensation für seine politische Überlegenheit bilde. Durch die Einrichtung, daß nur der älteste Sohn Titel und Besitz des Vaters führe, während die jüngeren Söhne bürgerlich würden, sei der Adel der Gründer des Standes der „gentlemen" geworden, in den jeder, ohne Rücksicht auf das Herkommen, eintreten könne, der im Besitz einer gewissen Bildung sei [39]). Im „Friend" geht er sogar so weit in der Verteidigung der Privilegien, daß er sagt, in einem Lande wie England, das so dicht bevölkert und so lange bewohnt sei und so verschiedenartige Bodenbeschaffenheit aufweise, könne keine wirtschaftliche und geistige Tätigkeit, keine außenpolitische Unabhängigkeit bestehen ohne Rangunterschiede und Privilegien [40]), ohne daß er diese Behauptung begründet.

Wesentlich für die Staatsauffassung Coleridges ist es, daß er den Adel immer und ausschließlich als Funktion im Leben der Nation sieht. Er verteidigt niemals die Privilegien der Adligen, sondern die Institution des Adels, und nicht wegen

---

[36]) E. II. 525: 1802. [37]) E. I. 273. [38]) Fr. 139.
[39]) E. I. 186. [40]) Fr. 139.

irgendwie gearteter persönlicher Rechte, sondern auf Grund der Bedeutung für das Staatsleben, nicht unter dem Gesichtspunkt der „Legitimität", eines persönlichen, etwa von Gott verliehenen Rechts, sondern auf Grund des Wesens des Adels. Wie er alle politischen Forderungen bekämpft, die aus „natürlichen Rechten" hergeleitet werden, weil sie den Menschen als Menschen, nicht aber in seiner politischen Bindung sehen, so lehnt er auch eine Rechtfertigung des Adels auf Grund der „Legitimität", die doch bei Burke, trotz seiner Erkenntnis der Funktion des Adels, eine wesentliche Rolle spielt — ab, weil es sich dabei wie beim Naturrecht um persönliche Rechte handle [41]).

Weil der Adel aber eine wesentliche Funktion für das Staatsleben auszuüben hat, ist es nicht nur sein Recht, sondern auch seine Pflicht, auf seiner Stellung zu beharren. Diese Auffassung finden wir in einem Gespräch in den „Table Talks" in so prägnanter Form dargestellt, daß es sich lohnt, einen Teil davon hier wiederzugeben. Es handelt sich um die Frage, ob der französische Adel 1830 auf seine Prärogative verzichten soll. „I cannot tell, what the French Peers will do. But I can tell you what they ought to do. 'So far', they might say, 'as our feelings and interests, as individuals, are concerned in this matter, — if it really be the prevailing wish of our fellow countrymen to destroy the hereditary peerage — we shall, without regret, retire into the ranks of private citizens. But we are bound by the provisions of the existing constitution to consider ourselves collectively as essential to the wellbeing of France. We have been placed here to defend what France, a short time ago at least, thought a vital part of its government; and, if we did not defend it, what answer could we make hereafter to France itself, if she should come to see, what we think to be an error, in the light in which we view it? We should be justly be branded as traitors and cowards, who had deserted the post which we were specially appointed to maintain. As a House of Peers, therefore, — as

[41]) Vgl. T. T. 153; Fr. 136.

one substantive branch of the legislature, we can never, in honour or in conscience, consent to a measure of the impolicy and dangerous consequences of which we are convinced[42])." Nicht die Personen sieht Coleridge, sondern immer nur die Institution; das werden wir auch bei anderen Gelegenheiten noch festzustellen haben, vor allem bei seiner Auffassung vom Königtum. Dem Adel werden auch nicht etwa besondere moralische Qualitäten zugeschrieben; Coleridge fordert auch nicht, etwa wie Burke es tut, daß der Adel die besten Menschen der Nation umfassen müsse; — wenn er eine Forderung an ihn stellt, so ist es nur die, daß er seine Funktion erfülle.

Dem grundbesitzenden Adel gegenübergestellt wird eine zweite Gruppe, die eine besondere Funktion im Staatsleben zu erfüllen hat: Das städtische Bürgertum, dessen Kennzeichen im Gegensatz zu dem an den Boden gebundenen Besitz des Adels der freie, persönliche Besitz („personal interest") ist. Welches ist nun die Bedeutung des Bürgertums für den Staat?

„Progression of a State in the arts and comforts of life, in the diffusion of the information and knowledge, useful and necessary for all; ... all advances in civilisation, and the rights and privileges of citizens, are especially connected with, and derived from, the four classes, the mercantile, the manufacturing, the distributive, and the professional[43]). Zwei Funktionen hat das Bürgertum im Staatsleben also zu erfüllen: Förderung der Zivilisation und Erweiterung der bürgerlichen Rechte und Privilegien. Gegenüber dem starren Festhalten des Adels an seinen Vorrechten, das als Tendenz durchaus als notwendig anerkannt wird, das aber ohne Gegengewicht jede Entwicklung hemmen würde, müssen die bürgerlichen Klassen für die Erweiterung ihrer eigenen Rechte sorgen. Wenn der Adel ein Bollwerk zur Erhaltung der bestehenden Einrichtungen, damit auch der bestehenden Freiheiten gegen die Krone bildet, so nimmt das Bürgertum die

---

[42]) T. T. 150. [43]) Ch. 26.

Stellung des Vorkämpfers für die Erweiterung der Freiheit im Staatsleben ein: Von den vier bürgerlichen Klassen hängt die Freiheit ab, welche die treibende Kraft und die unentbehrliche Bedingung alles nationalen Fortschritts ist[44].

Die zweite Funktion, die das Bürgertum zu erfüllen hat, ist die Förderung der Zivilisation. Aus dem, was Coleridge an der oben erwähnten Stelle in „Church and State" darüber sagt, können wir feststellen, daß er unter „Civilisation" nur die äußeren Güter des Lebens meint, alles, was für das Leben nützlich oder angenehm ist, im Gegensatz zur Kultur, worunter er versteht „the harmonious development of those qualities and faculties that characterize our humanity"[45]. Kultur und Zivilisation werden der Idee nach scharf unterschieden[46]). Er läßt — darüber wird bei der Darstellung seiner Auffassung von der Kirche zu sprechen sein — keinen Zweifel darüber, daß Kultur etwas viel Wertvolleres sei als Zivilisation, daß sie die Vorbedingung aller Zivilisation bilde. Zivilisation kann ebensogut ein Zeichen des Verfalls wie der Blüte sein; sie ist das erstere, wenn sie nicht in „cultivation" gegründet ist[47]). An sich ist sie aber für das Staatsleben notwendig.

Auch das Bürgertum hat also eine bestimmte Funktion im Leben des Staates zu erfüllen. Daß Coleridge auf seine Bedeutung weniger eingeht, erklärt sich wohl daraus, daß er den Adel in der Verteidigung, das Bürgertum im Vordringen

---

[44]) Ch. 95 Anm. Ähnlich im 2. L. S.: „... the spirit of commerce, to which I attribute the largest proportion of our actual freedom (i. e. as Englishmen and not only as landowners)." L. S. II, 402 Anm. "Commerce" als Teil des „moneyed interest" wird ja von Anfang an als im Gegensatz zu „landed interest" angesehen.

[45]) Ch. 46.

[46]) „... the permanent distinction and the occasional contrast between cultivation and civilisation." Ch. 52.

[47]) Ch. 46. Über die Unterscheidung von Kultur und Zivilisation vgl. auch den „Friend", Essay on Method, wo Coleridge auf die Sinnlosigkeit einer kulturlosen Zivilisation hinweist. Hier erscheint von den bürgerlichen Berufen vor allem der Handel mit der Zivilisation verknüpft. Fr. 335 ff.

sieht. Durch die Aufklärungs-Philosophie wird der Sinn des Adels bestritten; Handel und Industrie setzen sich immer stärker durch; ihr Geist, der „spirit of trade", beherrscht in immer größerem Maße das öffentliche Leben und beeinflußt auch die geistige Haltung des Adels. So kommt es Coleridge darauf an, die Stellung des Adels zu stärken, indem er dessen ursprünglichen Sinn aufzeigt. Für das Bürgertum besteht ja diese Notwendigkeit nicht.

Permanence und Progression sind die beiden Kräfte, die im Staat miteinander ringen. Beide sieht Coleridge als notwendig für alle Staaten an. Allerdings ist „progression" nicht immer mit dem Bürgertum verknüpft gewesen; so nahm im Rom der Frühzeit der Krieg die Stelle des Handels ein und förderte den Fortschritt im Staatsleben[48]). Und in einem früheren Zeitpunkt der englischen Geschichte war, nach Coleridges Ausdruck, die „mercantile class" nur als Keim, im potentiellen Zustande vorhanden, und die Kirche erfüllte ihre Funktion[49]). Nur auf die Tendenz des Fortschritts kommt es Coleridge an. Beharrung und Fortschritt, beide Tendenzen müssen im Staatsleben vorhanden sein, wenn dieses gesund sein soll. Im zeitgenössischen Italien sieht Coleridge den Handel durch die Österreicher und Spanier unterdrückt und damit alle Freiheit unterbunden[50]). Den mohammedanischen Staaten fehlen seiner Meinung nach die Kräfte der Beharrung; sie kennen nur Fortschritt durch Eroberung, und sobald sie nicht mehr erobern können, müssen sie verfallen — wenn sie nicht, wie die Türkei, durch äußere Einflüsse (die Eifersucht der europäischen Mächte) gehalten werden[51]).

Die Kräfte der Beharrung und des Fortschritts, „permanence" und „progression", sind im Staatsleben einander entgegengesetzt; beide sind für den Staat notwendig; ihr Ringen miteinander macht erst eigentlich das Leben des Staates aus. Damit bekommt das Lebensprinzip des Staates den Charakter einer Spannung, deren Wesen Coleridge als Polarität bezeichnet.

---

[48]) Ch. 26; T. T. 179. [49]) Ch. 74. [50]) Ch. 27. [51]) T. T. 6.

Der Begriff der Polarität spielt in dem gesamten philosophischen Denken Coleridges eine große Rolle, und man kann ihn wohl als den zentralen Begriff seiner Staatsauffassung bezeichnen[52]). Wir finden ihn zuerst in der zweiten Ausgabe des „Friend" (von 1818), wo er auf das Verhältnis von Gesetz und Religion, von der staatlichen zur religiösen Sphäre angewandt wird.

Über Coleridges Auffassung von der „Polarität" sei kurz folgendes gesagt: Jede Kraft in Natur und Geist muß sich in zwei entgegengesetzten (opposite) Kräften darstellen, die notwendige Gegengewichte gegeneinander bilden, und die eine Tendenz zur Wiedervereinigung haben. Die Opposition ist die Bedingung alles Seins. Solche Gegensätze sind die Pole eines Magneten, oder Mann und Frau, so auch Beharrung und Fortschritt. Polare Kräfte müssen ihrer Natur nach — da sie ja Teilkräfte einer Kraft sind — homogen sein — „inter res heterogenas non datur oppositio". Männlich und weiblich sind echte polare Kräfte, „opposite forces", die zur Vereinigung streben; dagegen sind männlich und weibisch heterogene Kräfte, unvereinbar, „contraries". So sind Gesetz und Religion die beiden einander notwendig ergänzenden Sphären des menschlichen Lebens; dagegen nennt Coleridge geheime revolutionäre Gesellschaften „contrary to law" (nicht etwa opposite)[53]): Sie stehen in unvereinbarem Gegensatz zum Staat. Einander entgegengesetzte Kräfte — These und Antithese — müssen identisch sein[54]); sie sind beide nur die Exponenten — freilich mit entgegengesetztem Vorzeichen — einer Kraft. Coleridge betont dabei, daß diese Kraft nur so

---

[52]) Die Anwendung des Begriffes der Polarität durch Coleridge wird behandelt in der Dissertation von Alice D. Snyder: The Critical Principle of the Reconciliation of Opposites as employed by Coleridge. — Ann Arbour, 1918; in: Contributions to Rethorical Theory; Univers. Michigan, Nr. IX. Die Anwendung des Begriffes in der politischen Philosophie Coleridges wird dabei aber nicht besprochen.

[53]) E. III. 683.

[54]) „The identity of thesis and antithesis is the substance of all being."

lange existiert, als die Spannung besteht: Wenn die Spannung zwischen den Polen des Magneten aufgehört hat, so besteht der Magnet selbst nicht mehr. Das Ziel der „antagonistischen" Kräfte ist ihre Vereinigung, die Versöhnung des Gegensatzes; dieser muß jedoch bestehen bleiben, solange die Kraft selbst bestehen bleibt. Als Synthese erscheint also nicht die Vereinigung oder die Überwindung von These und Antithese, sondern die in der Spannung bestehende Einheit[55]). Das alles gilt auch für Coleridges politische Philosophie.

Der Begriff der Polarität spielt in der ganzen Staatsauffassung Coleridges eine entscheidende Rolle, wie im Laufe dieser Untersuchung noch mehrmals zu zeigen sein wird. In dem hier behandelten Zusammenhange nun erscheinen Bürgertum und Adel, die Kräfte des Fortschritts und der Beharrung, als einander entgegengesetzte Kräfte im Sinne einer polaren Spannung. Sie sind keineswegs feindliche Gegensätze; ganz im Gegenteil, sie setzen einander voraus und ergänzen sich gegenseitig; erst in ihrer — in dem Spannungsverhältnis bestehenden — Einheit lebt der Staat. Würde ihr Gegensatz irgendwie aufgehoben, so würde auch das Leben des Staates aufgehoben.

Damit bekommt Coleridges Auffassung von der Verfassung als dem Gesetz des Gleichgewichts eine besondere Bedeutung. Als Prinzip der Verfassung des Staates im engeren Sinne bezeichnet er „that harmonious balance of the two great correspondent, at once supporting and counterpoising, interests of the State, its permanence, and its progression ..." [56]). Die Verfassung selbst nennt er „the lex equilibrii, the principle prescribing the means and conditions, by and under which this balance is to be established and preserved" [57]). Die Verfassung ist also das Gesetz — kein geschriebenes Gesetz, sondern ein Prinzip, eine Idee — das das Gleichgewicht, die Spannung

---

[55]) Vgl. über das eben Ausgeführte besonders Fr. 55 (auch Anm.); Ch. 24, 38, 126; benutzt wurde auch aus der Handschriftensammlung des Britischen Museums in London: Egerton Mss. 2801, besonders Blatt 128-129.

[56]) Ch. 32. [57]) Ch. 23.

zwischen den beiden Grundkräften des Staatslebens regelt. Damit aber wird der Gedanke der mechanischen „balance of power", bei dem es sich doch einfach um ein Ringen um die Macht handelt, umgedeutet und vertieft: Nicht mit einem willkürlichen Machtstreben von politischen Faktoren, etwa Königtum und Adel, oder politischen Parteien, haben wir es zu tun, sondern mit dem Ringen von geistigen Kräften, die für das Staatsleben notwendig sind; das mechanische Gleichgewicht wird zu einer polaren Spannung. Dem statischen Verfassungsbegriff der Aufklärung aber wird hier ein dynamischer gegenübergestellt, der besagt, daß es im Staatsleben niemals die Vollendung eines idealen Zustandes geben könne, daß ein Ringen von Kräften für das Verfassungsleben nicht nur nicht schädlich, sondern notwendig sei.

Mit diesem Verfassungsbegriff, durch den das Ringen um politischen Fortschritt als für jedes Staatsleben notwendig anerkannt wird, überwindet aber Coleridge auch den starren Konservatismus Burkes, der doch zuletzt in dem Satz endete: Was besteht, ist gut: „We are resolved, to keep an established church, an established monarchy, an established aristocracy, and an established democracy, each in the degree it exists, and in no greater [58])." Dieser Satz schloß nicht nur praktisch jede politische Entwicklung aus, er war sogar jeder Entwicklungsidee feindlich. So sehr nun Coleridge auch jeder überstürzten, willkürlichen Änderung der bestehenden politischen Ordnung abgeneigt ist, so kann er doch niemals einem grundsätzlichen, bedingungslosen Festhalten am Bestehenden das Wort reden. Er erkennt die Tendenz zur Beharrung als unbedingt notwendig im Staatsleben an, aber als in gleichem Maße erforderlich erscheint ihm die Tendenz des Fortschritts. In Erinnerung an die revolutionäre Stimmung seiner eigenen Jugend behält er auch immer Verständnis für das revolutionäre Streben nach Schaffung einer idealen Gesellschaft.

---

[58]) Reflections.

Lebenslauf.

Mein Vater war Lehrer; er stammte aus einem Bauernhofe in der Görlitzer Heide. Ich wurde am 20. Januar 1904 in dem schlesischen Dorfe Groß-Kotzenau im Kreise Lüben geboren. 1906 siedelten wir nach Berlin über; zunächst nach Rixdorf, dem jetzigen Neukölln, dann, 1907, nach Charlottenburg. Ich besuchte drei Jahre lang die Gemeindeschule, von 1913 ab die Herderschule (Reform-Realgymnasium), an der ich 1923 die Reifeprüfung bestand. Zunächst entschloß ich mich aus äußeren Gründen, Maschinenbau zu studieren; ich arbeitete bis zum Herbst 1923 mit großem inneren Gewinn und praktischen Nutzen als Praktikant und studierte dann ein Semester auf der Technischen Hochschule in Charlottenburg. Zu Beginn des Sommer-Semesters 1924 ging ich aber zur Berliner Universität über, auf der ich bis zum Abschluß meines Studiums gearbeitet habe. Im Sommer 1924 verlor ich meinen Vater.

Auf der Universität arbeitete ich vor allem auf historischem und anglistischem Gebiet, trieb aber daneben auch germanistische und romanistische Studien. Von meinen Lehrern verdanke ich besonders viel den Herren Prof. Brackmann, Prof. Dibelius, Prof. Hartung und Geheimrat Meinecke. Nach einer Seminararbeit über die politischen Ideen S. T. Coleridges regte mich Wilhelm Dibelius zu der vorliegenden Dissertation an, an deren Fertigstellung ich durch Krankheit lange Zeit verhindert wurde. Im Frühjahr 1931 starb mein verehrter Lehrer, aus dessen Interessengebiet die Arbeit ganz erwachsen ist, bevor er das Ergebnis hatte sehen können. Er war mir in jeder Weise Vorbild gewesen. Im Herbst 1931 konnte ich dank den Bemühungen von Herrn Geheimrat Brandl am Britischen Museum in London eine große Menge von in Deutschland nicht verfügbaren Coleridge-Quellen durcharbeiten und so das Ergebnis der Arbeit in einigen Punkten erweitern. Nach dem Examen übernahm ich die Schriftleitung einer kulturpolitischen Zeitschrift.